Михаил Груев, Алексей Кальонски

ВЪЗРОДИТЕЛНИЯТ ПРОЦЕС
Мюсюлманските общности и комунистическият режим

ИИБМ

Институт за изследване на близкото минало

ciela

Михаил Груев
Алексей Кальонски

„ВЪЗРОДИТЕЛНИЯТ ПРОЦЕС“
Мюсюлманските общности и комунистическият режим: политики, реакции и последици

ciela

Институт за изследване на близкото минало

1000 София, пл. Славейков №11
тел. /факс (2) 981 49 88
e-mail: minaloto@qmail.com
www.minaloto.org

Михаил Груев, Алексей Кальонски

ВЪЗРОДИТЕЛНИЯТ ПРОЦЕС

Мюсюлманските общности и комунистическият режим

ИИБМ
Институт за изследване на близкото минало

Институт Отворено общество София

2008

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР

Вече близо две десетилетия взаимоотношенията между българската държава и малцинствата, намиращи се на нейна територия, се радват на значителен изследователски интерес. От една страна, това се дължи на особената конфликтна зона, очертала се непосредствено преди и в първите години на прехода, а от друга – на несъстоялата се криза на тази основа. Последното дори породи нов, „благороден“ медиен и политически мит за уникалността на т. нар. български етнически модел. Въпреки него в наши дни периодично избуяват противоречиви страсти, резултат предимно на наследената тежка ипотека на комунистическия интеграционно-асимилационен проект.

Засиленият интерес към тази проблематика безспорно се дължи и на обстоятелството, че в годините преди промяната почти липсваха подобни изследвания, а съществуващите бяха продукт на идеологическия и тематичен филтър, наложен от партията-държава. „Табуто“ беше рязко нарушено след 1989 г. и заменено от истински поток от български и чужди публикации по най-различни аспекти на етническата картина. Въпреки това все още няма самостоятелно изследване, поставящо в центъра си взаимоотношенията между държавата и мюсюлманските общности в най-ново време. Обичайните обяснения са свързани с „непреодолените травми от миналото“ и „малката историческа дистанция“. Истинската причина обаче, струва ни се, е в тяхната многопластовост и многоизмерност, които правят изследователската задача изключително трудна. Разплитането на цялата мрежа от взаимовръзки и наследства означава осмисляне на сложната интерференция между комунизма и национализма в България, какъвто опит също така все още липсва в родната, а и в чуждата историография.

Всичко това, разбира се, не означава, че по проблема не е писано. Напротив, ако се струпа общият обем на изследванията, в които са засегнати различни негови аспекти и проявления на локално ниво или в определени хронологически отрязъци, публицистичните, мемоарните текстове и пр., броят на страниците би достигнал шестцифрено число. Към това трябва да добавим и сходната по количество научна, квазинаучна и откровено пропагандна литература, създавана особено интензивно през 80-те години, но продължила да има немалобройна публика и днес. Независимо от жанра, общото в този разнолик поток (извън етнологичните изследвания, които напълно логично са посветени на локални случаи) е доминирането предимно на гледната точка на едната страна в очертаната опозиция – тази на държавата. „Другите“ истини за събитията остават размити подобно на водените в началото на 90-те години съдебни дела за изясняване на политическата и индивидуалната вина и уталожени в хилядите житейски съдби на съвременници-

те и (съ) участниците. Именно тяхното интегриране в „голямия разказ", съпоставянето им с официалните източници и превръщането им в неделима част от профила на историческото време, предполага използване като не по-малко пълноценен извор на устната история, на автобиографичните разкази на хора, намирали се от различни страни „на барикадата". Последното смятаме за важно, тъй като то е свързано със самата природа на тоталитарната система, при която в случаите на разрив и конфликт жертви и палачи нерядко разменят местата си, а най-голям всъщност е броят на странично и пасивно наблюдавалите. Сравняването на два типа разкази за едни и същи събития нерядко ги поставя в различна светлина и ясно показва колко относително понятие е „историческата истина". Въпреки това ние също сме се стремили към нея, търсейки един от възможните пътища.

Оттук произтича и основната ни изследователска цел – не само събитийната реконструкция, а и проследяването на многопосочното въздействие на държавната политика върху две общности – българите мюсюлмани (т. нар. помаци) и турците, на предизвиканите ответни реакции и дълготрайните последствия. Все пак пред нас са два отделни случая, към които в началото тоталитарната държава подхожда по различен начин и едва през втората половина на 70-те години експериментът на насилствената интеграция се разпростира и върху втората общност. До този момент в българската историография съществува диспропорция, изразяваща се в малкия брой изследвания за 50-те – 70-те години, особено по отношение на помаците, за сметка на турците през комунистическия период като цяло и особено за финалната фаза на асимилационната кампания. По тази причина в първата част на този текст е предложена цялостна историческа реконструкция на държавната политика[3] спрямо българите мюсюлмани и нейните последствия. Втората част в по-голяма степен се опира на събитийни възстановки на изследователи като Валери Стоянов, Ибрахим Ялъмов, Евгения Иванова, Улрих Бюксеншютц и др., но и тук е направен опит за интегриране на нови извори и факти, както и за реинтерпретация на известните.

Списъкът на авторите (дори само на приложените в края), както и на посоките на проучванията и темите, е доста дълъг. Сред тях заслужават внимание изследванията на Мила Маева, Ива Кюркчиева, Мюмюн Исов, Юлиян Константинов. Отделни проблеми или аспекти на „възродителния процес" в широкия му смисъл намират място в работи на Антонина Желязкова, Цветана Георгиева, Елка Минчева, Маргарита Карамихова, Божидар Алексиев, Галина Лозанова и др. В контекста на противопоставянето Изток – Запад политиката на комунистическия режим към мюсюлманските общности в страната беше обект на изследване и от чужди автори. В годините на прехода интересът към този феномен започна видимо да спада, но част от тях бяха натрупали познания (а някои бяха научилили и български език) и продължиха да публи-

куват. Сред по-значимите западни изследователи трябва да споменем Волфганг Хьопкен, Щефан Трьобст, Александър Попович, от турските – Билял Шимшир и др. С течение на годините се утвърди и ново поколение западни учени, които посветиха свои трудове на тези проблеми. Сред тях трябва да бъдат откроени работите на Улф Брунбауер, Евангелос Караянис и др. Стремили сме се да се опираме на техните наистина добри изследвания и идеи.

Трябва да направим уговорката, че проблемът с циганите (ромите) се появява само мимоходом в изложението в контекста на общото настъпление срещу ислямската религия. Даваме си сметка за значимостта на темата, но същевременно отчитаме, че не религиозният маркер е най-определящ за мерките спрямо тази общност, а етнокултурната специфика в този случай най-често се поставя във връзка с опитите за решаване или просто игнорирането на определен кръг от остри социални проблеми.

Тази проблематика има и своя външнополитически контекст. Навлизането обаче в неговите детайли очертава друго самостоятелно поле. Затова то се засяга като неизменен значим фактор и необходим фон, конструиран предимно на основата на меродавните изследвания, но не е в центъра на нашия изследователски интерес. Съвършено съзнателно не се спираме подробно и не анализираме отделно много добре проучените от наши предшественици демографско-статистически аспекти и измерения, макар че читателят лесно ще се ориентира в тях от цитираната литература. За нас по-важни са ирационалните опасения и страхове за застрашената „чистота на нацията", специфичният „етнодемографски синдром" и мотиви, оставили дълбок отпечатък върху механизма за вземане на решения, някои от които се оказват определящи за десетилетия напред.

Тук е мястото да признаем известно несвършенство на нашия текст – недостатъчното привличане на непубликувани архивни данни за хода на т. нар. „възродителен процес" на регионално ниво в североизточната част на страната. Опирали сме се предимно на автентични теренни материали и документи от Държавните архиви в Благоевград, Пазарджик, Пловдив, Смолян и Кърджали – т. е. в Южна България, което за проследяването на политиката към помаците и част от турците е повече от представително, но по отношение на мюсюлманското население извън Родопския масив не е достатъчно. Ще отбележим обаче, че до момента няма изследовател на тази проблематика, както български, така и чужд, който да е включил в научно обращение извори от всички посочени региони. Стремили сме се да компенсираме това с привличането както на наскоро обнародвани документи, така и на непубликувани със значимост и представителност на общонационално равнище. Към тях добавяме и редица журналистически разследвания, статии от вестници, събирани от нас документи и материали, други данни и сведения.

Демографските, социалните и националните измерения на присъствието на двете групи, разликите и нюансите в държавната политика към тях, мащабът на последствията и не на последно място състоянието на изследванията предопределят и донякъде различните нива на обобщение. Помаците са преди всичко регионална (и в по-голяма степен периферна) общност, за която така или иначе през целия разглеждан период продължава политическият и обществен консенсус за принадлежността ѝ към етнически българското в тесния смисъл, въпреки религиозните и другите различия. Конструирането на турците като малцинство пък преминава в нова фаза след 1944 г., след десетилетия на обособено развитие в границите на българската държава. Те не само са по-многобройни в основните „смесени региони" и в редица мултиетнични и компактни места и селища. По наследена традиция негласно биват възприемани и от комунистическите управници като „далечен друг", основен „дразнител" и проблем в хода на разгръщащите се политики на интеграция и хомогенизация на нацията.

Нашият текст се състои от две студии, първата от които е дело на Михаил Груев, а втората – на Алексей Кальонски. Макар и в различна степен, те се основават на комбинирания подход между архивните източници, изследванията и устните сведения с включено наблюдение на терен. Старали сме се да обобщим събирания от нас още от началото на 90-те години етноложки материал и съпоставяйки го с писмените извори и литературата, да постигнем един балансиран разказ. Убедени сме, че именно този подход е много по-резултатен при изследването на подобна проблематика. Самостоятелното авторство на двата текста също е до известна степен условно, тъй като всеки от нас е вложил свой редакторски, идеен и фактологически принос към частта на другия. Стремили сме се те да бъдат смислово, методологически и стилистично свързани и така да съставляват единно цяло.

Така конструираното *обобщаващо* историко-етноложко изследване сме озаглавили с *утвърдилия се в общественото* евфемизъм „*Възродителен процес*", *въпреки неговата по-ограничена* употреба в публичното пространство, а *дори и в* научните изследвания единствено по отношение на *втората половина* на 80-те години. При това нерядко той се използва *единствено* като синоним на принудителната смяна на имената на българските турци.

Както сме се опитали да покажем, тази политика има своята дълга предистория, различни измерения, проявления и фази. В този смисъл употребяваме термина в неговото обобщаващо значение на една всеобхватен проект, разпростиращ се върху всички мюсюлмански общности и валиден за целия период на 60-те – 80-те години на XX век. Самото словосъчетание всъщност влиза в употреба в началото на 1985 г., когато поредната кампания вече е в ход. Събитията от 60-те до 80-те години обаче имат своя историческа логика, поради което ние употребява-

ме този пропаганден евфемизъм в по-широк контекст. Той включва скритите намерения, идеологическите основания и в крайна сметка – постепенно засилващия се натиск върху различните мюсюлмански общности. Неизменно централно и ключово действие е смяната на имената, но винаги когато се стига дотам, стратегическата цел е заличаването на груповата идентичност. Затова в този текст ние се придържаме към термина „възродителен процес" и производните му „възродители", „възродени" и пр. по отношение на целия разглеждан период, въпреки че те попадат в официалния политически жаргон през втората половина на 80-те години. Периодичните кампании срещу „небългарските" имена ясно показват централното им значение на ефективен символ на етническото и религиозното различие. От документите от 1984–1989 г. личи, че след отчетения успех с българите и ромите мюсюлмани, управниците продължават да считат промяната на традиционните (тюрко-арабските) имена за първа, но много важна стъпка към пълната асимилация на турците, която по принцип изисква повече време и всеобхватни мерки.

Още в периода на 40-те – 50-те години силният модернизационен импулс на комунистическия проект се сблъсква покрай всичко друго с проблема за малцинствата и трябва да преосмисли досегашните държавни политики и практики. През 70-те – началото на 80-те години идва времето на „единната социалистическа нация", която вече не изглежда като изцяло пожелателна формула, отнасяща се за по-далечния утопичен хоризонт, запазен за окончателното построяване на комунизма. В пропагандната реторика на режима социално-класовото все повече е изместено от националното, така че към края на този период от двете се изковава устойчива формула, присъстваща навсякъде, включително в икономиката и социалната сфера. Всъщност редом с идеите и лозунгите на класическия марксизъм още от 60-те години се установява българският вариант на конкретна държавна политика за изграждане на новия строй „в една отделно взета страна". [1]

В практиката на „догонващата" модернизация държавният комунизъм заимства определящи елементи от марксистката доктрина (класова борба, социално равенство и справедливост, интернационализъм), осъществява радикални икономически и социални промени, свързани с форсираната индустриализация. Относително рано обаче и все повече се застъпват виждания и черти на „обикновения" национализъм от XIX–XX век. [2] Коментирайки централния дебат за съжителството между „практическия комунизъм" („реалния социализъм") и национализма, Мария Тодорова употребява понятието идеологически номинализъм – във-

---

[1] Според известния сталинистки постулат.

[2] **Todorova, M.** Ethnicity, Nationalism and the Communist Legacy in Eastern Europe. – *East European Politics and Societies*, Vol. 7, No. 1, 1997, p. 146.

обновяване на предишния националистически дискурс, облечен в термини от доминиращия марксистко-ленински жаргон. По този начин се търси и намира изход от противоречието между „една космополитна универсалистка идеология и партикуларистката романтична вяра". Така, за разлика от Запада и Третия свят, „етничността, национализмът и етатисткият комунизъм очертават линия в историческото развитие на Източна Европа от осемнадесети до двадесети век, оформяйки нещо... като (почти) непрекъснат националистки континуум."[3]

В България през 60-те – 80-те години тази относителна приемственост с периоди или политики отпреди 1944 г. се демонстрира от свиването на религиозните и културните права на малцинствата. [4] Системата от мерки за постепенна интеграция се редува с (идеологически обосновани като неотменни) ограничения и груби държавни намеси в религиозния живот, а също забрани, засягащи облеклото, обичаите и други знаци или изяви на традицията в ежедневието. Така се очертава найсериозният обект на постъпателни и все по-радикални въздействия – помаците, турците и мюсюлманите като цяло. Той обаче е и източник на разнопосочни реакции, собствени начини и стратегии за противодействие, консолидация и съпротива. В нашето изследване ще се опитаме да проследим динамиката на тези събития, а също собствената хронология, логика и противоречия на „възродителния процес".

Тук е мястото да благодарим на наши колеги и приятели за оказаната подкрепа, предложените идеи и съвети, които имаха голямо значение, особено в заключителния етап. За нас наистина ползотворно беше предварителното обсъждане от проблемната група към Института за изследване на близкото минало под ръководството на проф. Ивайло Знеполски. Особено ценни бяха мненията и критичните бележки на Иван Еленков, Румен Даскалов и други участници. Благодарни сме също на Антонина Желязкова за компетентния прочит и уместните препоръки към първоначалния вариант на текста. Накрая, но не на последно място, искаме да изразим нашата благодарност и към многобройните ни информатори – турци, българи мюсюлмани (помаци) и християни, от чието доверие и споделени разкази тръгна самата идея и без които това изследване не би било възможно.

---

[3] Ibid., 142–146; Вж. също **Бордън, М.** Комунизъм и национализъм. – *Разум*, 1, 2005, 25–49; **Hartl, H.** Das Nationalismus–Syndrom des Kommunismus – Seine Ursachen und Erscheinungsformen. – *Südosteuropa – Mitteilungen*, 2, 1987, S. 107–123.

[4] За различните значения и контекстове на термина вж. **Грекова, М.** *Малцинство: социално конструиране и преживяване.* С., „Критика и хуманизъм", 2001; **Брубейкър, Р.** *Национализмът в нови рамки. Националната общност и националният въпрос в Нова Европа.* „Критика и хуманизъм", С., 2004, 105–141.

I. ОТ „ПРОЛЕТАРСКИЯ ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗЪМ" ДО „ЕДИННАТА СОЦИАЛИСТИЧЕСКА НАЦИЯ": ПОЛИТИКИ КЪМ БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ

1. В ТЪРСЕНЕ НА МОДЕЛИ ЗА „ПРИОБЩАВАНЕ" (1937–1959 г.)

Вече повече от век българите мюсюлмани/помаците [5] съществуват в границите на българската държава. Още в началото това съжителство не върви гладко – то преминава през различни перипетии и обрати в търсене на баланс, приемлив за двете страни. Намирането му обаче се оказва изключително трудно. Това изолирано планинско население буквално бива „разпънато" между полюсни политически решения, обикновено продиктувани от моментната конюнктура при различни правителства. Набиращият сила държавен национализъм още от началото на XX век започва да разпознава в него исторически и демографски ресурс за реализиране на своята визия за етнически хомогенна и териториално обединена държава и нация. [6] Това става причина да бъдат

[5] По-нататък в текста, въпреки предубежденията, че терминът „помаци" носи известна пейоративност и негативен подтекст на „другост", двете названия ще бъдат използвани като синоними.

[6] Съществува огромна литература за различните фази и обрати в държавната политика на „моркова и тоягата", процесите на интеграция, асимилация и оцеляване, състоянието на отделните етнически и религиозни групи преди и след 1944 г., а също в наши дни. Сред обобщаващите компетентни и добре документирани изследвания, въпреки различните авторови позиции, подходи и пристрастия, се откроявят: **Трифонов, Ст.** Мюсюлманите в политиката на Българската държава (1944–1989). – В: *Страници от българската история. Събития, размисли, личности.* Ч. 2. С., 1993, 211–224; **Марушиакова, Е., В. Попов.** *Циганите в България* С., „Клуб 90", 1993; **Томова, И.** *Циганите в преходния период.* С., МЦПМКВ, 1995; **Стоянов, В.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* С., „Лик", 1998; **Пимпирева, Ж.** *Каракачаните в България.* С., МЦПМКВ, 1998; **Назърска, Ж.** *Българската държава и нейните малцинства* (1879–1885). С., „Лик", 1999; **Бюксеншютц, У.** *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци, 1944–1989.* С., МЦПМКВ, 2000; **Мицева, Е.** *Арменците в България – култура и идентичност.* С., МЦПМКВ, 2001; **Яльмов, И.** *История на турската общност в България.* С., 2002; **Иванова, Е.** *Отхвърлените „приобщени" или процеса, наречен „възродителен" (1912–1989).* С., Институт за източноевропейска хуманитаристика, 2002; **Popovic, A.** The Turks of Bulgaria (1878–1985). – *Central Asia Suevey,* Vol. 5, No. 2, 1986, 1–32; **Şimşir, B.** Bulgaristan Türkleri (1878–1985). Ankara, Bilgi, 1986; **Höpken, W.** From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, under and since Communism. – In: H. Poulton, S. Taji–Farouki (ed.). *Muslim Identity and the Balkan State.* Hurst & Co., London, 1997, 54–81; Вж. също **Кръстева, А.** (съст. и ред.). *Общности и идентичности в България.* С., „Петекстон", 1998.

експериментирани най-различни подходи – от насилствено покръстване от 1912–1913 г, през етап на невмешателство във вътрешния живот на общността в междувоенния период, до нова фаза на „приобщаване" в края на 30-те и началото на 40-те години. Бързо променящата се политика не създава впечатление за рационална премисленост и континюитет както у самите българи мюсюлмани, така и у различните други елементи в това уравнение. Напротив, тя води до затвърждаването на представата за държавата като враждебен за общността фактор и до формирането на собствени алтернативни визии за миналото и настоящето. Опитите на различни обществени и политически кръгове за „осиновяването" на тези хора или поне на част от тях също не постигат траен резултат. Всичко това превръща проблема за българите мюсюлмани в същностна част от цялостната етническа политика на българската „буржоазна" държава, който тя така и не успява да реши.

Наследената традиция е продължена и от комунистическия режим, който ту отрича, ту се връща към някои от заклеймените преди това подходи, за да ги приложи с характерните за него още по-голяма всеобхватност и безкомпромисност. Постепенно в интеграционните стратегии през 50-те – 60-те години се озовават и турците, както и по-малките, изповядващи исляма групи. В последна сметка опитите да се намери верният път по отношение на мюсюлманските общности приключват с провал. Как се стига до всичко това?

Взаимоотношенията между установената на 9 септември 1944 г. нова власт и българите мюсюлмани през първите години са белязани най-вече от отношението към близкото минало и по-специално към дейността на Българо-мохамеданската културно-просветна и благотворителна дружба „Родина". Тя очертава вододел, който предопределя не само съдбите на много хора, но отграничава и различните фази в политиката на режима.

Възникването на така нареченото родинско движение е логичен резултат от общата тенденция към интеграция на тази общност и постепенното ѝ включване в политическите процеси в страната. В междувоенния период то се проявява като самостоятелно, паралелно на кемалистите модернизационно течение, алтернативно както на тях, така и на така наречените „старотурци". [7] Тази трета тенденция започва постепенно да си пробива път през 30-те години сред младите българи мюсюлмани и зараждащата се местна интелигенция, като обединява онези представители на общността, които се стремят към интеграция в макрообществото. На такава основа започва процес на самоосъзнаване като част от българската нация.

---

[7] Вж. по-подробно: **Груев, М.** Българите мюсюлмани и кемалисткото движение в Родопите (1919–1939). – Във: *Модерният историк. Въображение, информираност, поколения.* Съст. К. Грозев, Т. Попнеделев. С., 1999, 218–225.

Към предисторията на Дружба „Родина" следва да се причисли създадената през 1931 г. Културно-просветна комисия към читалище „Хр. Ботев" в Пашмакли (дн. Смолян). Чрез Пашмаклийския окръжен вестник председателстваната от местния съдия Наум Главинчев комисия пропагандира идеите си, заявявайки, че „ще работи за осъзнаването в национално отношение на българите – мохамедани". Тя изготвя специална програма в тази насока, но реализацията ѝ е спряна от правителството на Демократическия сговор, тъй като в навечерието на изборите през май 1931 г. то разчита на гласовете на мюсюлманското население като цяло, традиционно известни като „правителствена зестра". [8] Така всъщност този опит за „приобщаване" приключва без успех.

Правителствената промяна в резултат на преврата, извършен на 19 май 1934 г., поставя началото на съществени структурни трансформации в държавно-политическата система на страната. Това променя и досегашната държавна политика към българите мюсюлмани. От една страна, ВМРО и остатъците от разпадналата се Тракийска организация са отстранени като значим фактор в тези райони, но от друга – самата държава се ангажира с усилията за „обнова и национално сплотяване на българското племе".

В пропагандата на деветнадесетомайците и последвалия ги авторитарен режим съществуващата и по-рано представа за единната общност-нация се преформулира, като все повече се превръща във водещ аспект на вътрешната политика. Силната държавна централизация въвежда контрол над гражданите чрез армията и полицията, единната администрация и език, нововъведенията в образованието. Стремежът на официалната власт за ефективен контрол над всички граждани и осигуряване на тяхната лоялност издига принципа на националността, основан на общата езикова и териториална принадлежност. [9] Държавата и елитът бдят над органичната връзка с отечеството, като премислят и официализират нова национална история, литература и традиции, символика и митология, които персонифицират образа на родината в масовото съзнание. Така в завършен вид се дооформя дефинираният от Е. Хобсбом държавен национализъм, белязян от стремежа за превръщане на основното население в нация, основана предимно на единния национален език. [10]

В българския случай кулминацията на тези общи за европейските страни тенденции намира израз в промените в политиката по националния въпрос след преврата от 1934 г. Те се проявяват не само по отношение на основната група (тази на българите християни), но и на

---

[8] Вж. по-подробно: **Карагеурова, Й.** *Политиката на българската държава към българите мюсюлмани* (1919–1944). Дисертация. С., 2002, 201–234.

[9] **Хобсбом, Е.** *Нации и национализъм от 1780 г. до днес.* С., 1996, с. 43.

[10] Пак там, 19–42.

българите мюсюлмани, разглеждани вече като потенциален демографски ресурс за възходящото развитие на нацията. В резултат на тези промени с бързи темпове продължава започнатата предпазливо още при управлението на Народния блок промяна на турските имена на селища, местности, различни географски обекти. [11] „Побългаряването" им има важно значение за маркирането на символната география на националното пространство.

Създаването на Дружба „Родина" е пряко продължение на следваната от деветнадесетомайците, а след това и от безпартийния режим политика по етническите проблеми. Повод за учредяването на организацията става битова вечеринка на млади българи мюсюлмани в смолянското читалище на 24 февруари 1937 г. Пред препълнения салон слово за необходимостта от национално осъзнаване на своите единоверци произнася бъдещият председател на Дружбата – Ариф Бейски (Камен Боляров). Обявява се и предстоящото създаване на организация, поставяща си за главна цел културната модернизация. [12]

Задачите на учредената на 3 май 1937 г. Българо-мохамеданска културно-просветна и благотворителна дружба „Родина" са декларирани в нейния устав. В него се казва, че „тя ще работи за взаимното сближение и подпомагане между българите мохамедани и българите християни в Родопите". Същевременно се заявява, че Дружбата си поставя за цел събуждането и развиването на народностното чувство, култивирането на любов към род и държава, както и „да ги пази от всякакви външни пропаганди и инородни внушения и въздействия". [13] Още в този първи документ ясно личат характерът и основните насоки на бъдещата дейност.

В първоначалния състав на смолянската дружба отсъстват селяните – огромната част от българо-мюсюлманското население. Тя възниква като организация на зараждащата се местна интелигенция. За председател е избран 22-годишният Ариф Бейски, а за секретар – секретарят на смолянското архиерейско наместничество Петър Маринов. Общият тон на речите и документите е очевидно повлиян от реторичните формули и стилистиката на режима, силно родеещи се с актуалните по това време десни тоталитарни и авторитарни идеологии.

Една от първите стъпки на родинци е свикването на събори на по-големите празници. Не случайно за свой патронен празник те избират Гергьовден – особено тачен както от мюсюлмани, така и от християни. Веднага след създаването си Дружбата организира вечеринки, екскур-

---

[11] *Родопа*, VIII, 1934, 4; 5; 6.

[12] Дружба „Родина" и възрожденското движение в Родопа (1937–1947). Документи. Съст. Хр. Христов, А. Караманджуков. – *Родопски сборник*, т. 7, С., 1995, 13–16.

[13] Пак там, 18–21.

зии, курсове по готварство и шивачество за жените и пр., които да популяризират дейността ѝ в региона. Всъщност по този начин тя започва да набира членове и да създава свои местни структури. Практиката обикновено е в определено селище първоначално да бъде организирана вечеринка или театрално представление, след което да се проведе учредително събрание. По този начин през 1938 г. е създадена дружбата в Смилян – първата дъщерна структура на „Родина“. На изнесеното преди учредяването ѝ театрално представление за първи път присъстват и жени. [14] Въобще еманципацията на жената мюсюлманка, включването ѝ в обществения и културния живот, представлява устойчива линия в политиката на Дружбата. Тъй като в местен контекст „българското“ вече е придобило статут на напредък и прогрес, „Родина“ следва основните линии на разгръщащата се национална пропаганда, задължителните елементи и внушения, въведени от нейните институции – Дирекцията на обществената обнова и Дирекцията на националната пропаганда. От значение е и фактът, че през 1941 г. секретарят на Дружбата Петър Маринов е назначен за смолянски инспектор на последната служба. [15]

Възникнала с благоволението на официалната държавна власт, много скоро Дружба „Родина“ придобива облика на казионна организация, използвана от режима за прокарване на замисления нов курс на „приобщаване“ на българите мюсюлмани към останалата част от българския народ. В услуга на родинското движение е поставено и мюфтийството. За целта смолянското мюфтийство е отделено от Главното и му е даден статут на върховна духовна институция на българите мюсюлмани. Като средство за преодоляване на съпротивата на консервативното духовенство се въвежда практиката за назначаване на имами и мюфтии в тези райони само от средите на родинци. От 1940 г. започва и кампанията за преминаване на богослужението в джамиите на български език на основата на преведения още през 20-те години Коран, безплатно разпространяван от държавата. Пръв започва „да вика на български“ Мехмед Идризов (Вихър Изворов) от минарето на джамията в с. Буково – Маданско. [16] Става практика овакантените места в държавната и общинската администрация в българо-мюсюлманските селища да бъдат заемани от симпатизиращи на родинци чиновници. Постепенно Дружбата се превръща в продължение на държавния апарат сред помашката общност и инструмент за въздействие върху нея. Членството в „Родина“ става условие за получаване на работа сред повсеместно притиснатите от тежкото си материално положение българи мюсюл-

---

[14] *Сборник „Родина“.* т. 4, 1941–1942, Съст. П. Маринов. Пловдив, 1944, 53–55.

[15] ЦДА, ф. 136, оп. 1, а. е. 40, л. 82–90.

[16] **Михайлов, Ст.** *Възродженският процес в България.* С., „М 8М“, 1992, 138–143.

мани. Така се развива местен клиентелизъм, който е една от причините за численото нарастване на организацията.

Още през 1938 г. започват първите акции за промяна на облеклото. Първоначално те са насочени към захвърлянето на фесовете и кюляфите от мъжете, но след 1940 г. обект стават и традиционните носии на жените мюсюлманки. В това родинци влагат дълбоко символично значение, поставяйки още в началото на своята дейност акцента върху външните изяви на идентичността. Разчита се на просветителството и убеждението, но когато това не дава резултат, се пристъпва и към насилствени мерки с подкрепата на репресивния апарат. [17] Постепенно на дневен ред идва и въпросът с имената. На събрание в Смолян пръв засяга тази деликатна тема председателят на Дружбата – А. Бейски. Той предлага преименуването да започне от новородените, като им се дават само български имена. За целта родинци изготвят препоръчителен списък. Мъжките имена в него са предимно „исторически" и „традиционни", а женските – свързани с фолклора и природата (на цветя, плодове и пр.), но и едните, и другите нямат „християнско" звучене. [18] Бейски сам дава пример на останалите, като нарича родилото му се през 1941 г. момиченце с името Малинка. [19] С това Дружбата се стреми да разсее стаените страхове сред своите единоверци от повтаряне на „кръстилката" (опита за масово принудително покръстване) от 1912–1913 г. [20] Стратегията „българизация без християнизация" се поддържа до края на „Родина".

През 1942 г. делегация на родинци и видни родопски общественици връчва на председателя на Народното събрание меморандум, с който се настоява парламентът да приеме поправки в Закона за лицата, които да въведат административна, а не съдебна процедура по смяна на имената на гражданите. По този начин се улеснява промяната на турско-арабските имена с български. През юли същата година исканата поправка влиза в сила и още през следващите месеци на общи събрания на населението преминава преименуването в Смолянска околия. [21] От зимата на 1942/1943 г. кампанията започва и в съседните райони. Тъй като в нея най-дейно участват местните структури на родинци, издръжката на организацията се поема от държавния бюджет. Благодарение на това

---

[17] **Маринов, П.** Бегайте, културата иде. – *Сборник „Родина".* т. 4, 1941–1942, Съст. П. Маринов. Пловдив, 1944, с. 83.

[18] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 285, л. 1–4.

[19] *Дружба „Родина" и възрожденското движение в Родопа (1937–1947). Документи.* Съст. Хр. Христов, А. Караманджуков. – *Родопски сборник*, т. 7, С., 1995, с. 302.

[20] Вж. подробната реконструкция на тези събития в книгата на **Св. Елдъров** *Православието на война.* С., 2005.

[21] *Държавен вестник*, № 147, 5.07.1942.

до 1944 г. са издадени четири годишни сборника „Родина", за самата организация за 1943 г. е предвидена държавна субсидия от 1 000 000 лв., а през 1944 г. тя е 2 000 000 лв. [22] Независимо от държавната подкрепа, която обезличава и в някакъв смисъл обсебва родинското движение, то не придобива очакваната масовост и остава единствено родопски, най-вече среднородопски феномен. Най-силно е влиянието в Смолянско и Златоградско, докато в останалите райони присъствието е символично. Създадените малобройни структури в Западните Родопи (Дебрен, Сатовча и Долен – Неврокопско, Чепино, Костандово и Дорково – Чепинско) се крепят на местни учители християни или на назначените в съответните районни мюфтийства родинци от тези села.

Така още на един относително ранен етап между помаците в Западните и Централните Родопи се откроява съществени различия в нагласите и готовността за отклик на интеграционните политики на българската държава, които ще бъдат продължени през следващите десетилетия. Откровено насилствените, а също и полупринудителните методи на „убеждение", възприети постепенно от организацията и активно подкрепяни от режима, създават у мнозина от българите мюсюлмани ненавист към „Родина" и нейните активисти. Това ясно проличава в издигнатите непосредствено след преврата от 9 септември 1944 г. гласове на отрицание и заклеймяване, чрез които се легитимира временен тактически съюз между мюсюлманския традиционализъм и комунистическата партия в контекста на отхвърлянето на „буржоазния национализъм" и „великобългарския шовинизъм".

До началото на въоръжената комунистическа съпротива срещу режима на Б. Филов през 1941 г. Българската работническа партия няма декларирано отношение към „Родина". За да бъде в крак с разрастващото се в Средните Родопи родинско движение, нейната смолянска организация решава да прояви самоинициатива и през 1940 г. взема решение за инфилтриране на комунисти в Дружбата с цел да поставят под контрол дейността ѝ. Със задача „да дават правилно направление на нейната дейност" в „Родина" се включват бъдещи партизани и други членове на комунистическата партия. [23] От 1941 г. обаче смолянските комунисти изразяват гласно неодобрението си от методите на действие на родинци. Именно тази тяхна позиция, която след Деветосептемврийския преврат ще се превърне в официална за БРП (к), успява да спечели привърженици за комунистическото движение от средите на българо-мюсюлманското население и като цяло да го настрои благосклонно. През юни 1944 г. Среднородопският партизански отряд дори разпространява „Позив към българите-мохамедани", в който се обявява против методите на „Родина" и в защита на правото им да носят традиционното си

[22] ЦДА, ф. 166 К, оп. 1, а. е. 1178, л. 113–114.
[23] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 475, л. 9–20.

облекло и турско-арабските си имена.[24] Всичко това дава на комунистите известен кредит на доверие сред българо-мюсюлманското население, виждащо на този етап в тяхно лице защитници на потъпкваните права и свободи.

Превратът от 9 септември 1944 г. бележи началото на съвършено различен етап в държавната политика към това население. За да го спечели на своя страна, новият режим пристъпва към възстановяване на отнетите по-рано права – да избират свободно своите имена и да носят свързаното с религията традиционно облекло. В първите месеци и години от управлението на Отечествения фронт все по-силно доминиращата в него Комунистическа партия се насочва към цялостно отрицание на държавната политика по българо-мюсюлманския въпрос и особено на Дружба „Родина". Този курс се поема още на 10 септември 1944 г., когато новата власт организира в Смолян събрание, заклеймило родинци като „фашисти" и „великобългарски шовинисти".[25] За да наложи влиянието си в Родопския регион, БРП (к) се ориентира към привличане на съмишленици на антиродинска основа.

Въведена е бърза административна процедура по възстановяване на мюсюлманските имена, прокламирана е свобода на носенето на традиционното облекло. Възстановено е богослужението в джамиите на арабски език, а в двора на смолянската джамия е организирано демонстративно изгаряне на преведените на български Коран и молитвеници. Тези жестове на благосклонност на новата власт дават своите плодове. На проведените последователно избори за XXVI ОНС на 18 ноември 1945 г., Референдум за премахване на монархията от 8 септември 1946 г. и избори за VI ВНС на 27 октомври 1946 г. огромното мнозинство от помаците, а и от мюсюлманското население като цяло гласува за кандидатите на ОФ и Комунистическата партия, респективно за република. Разбира се, на получените над 90, а в някои случаи (при Референдума) и 100 % „за"[26], следва да се гледа с необходимата условност, тъй като те представляват по-скоро плод на ширещата се неграмотност сред помашкото население, по традиция гласуващо за правителствените кандидати, а също на липсата на каквато и да било възможност за контрол от страна на опозицията. Емблематичен пример са резултатите в Златоградска околия, където за монархията са подадени всичко на всичко 78 бюлетини.[27] Все пак като цяло това отразява относително вярно нагласите към този момент в Родопите.

---

[24] Пак там, л. 18.

[25] *Родопска мисъл*, № 1, 20.03.1945; ДА – Пловдив, ф. 959 К (Личен фонд на Петър Маринов), оп. 1, а. е. 40, л. 179–190.

[26] Вж. по-подробно: **Груев, М.** *Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим 1944–1959.* С., 2003, 52–64.

[27] ДА – Смолян, ф. 9Б, оп. 1, а. е. 19, л. 59.

Още през 1946 г. обаче започват да се проявяват първите пукнатини във взаимоотношенията между новата власт и българите мюсюлмани. Подобно на ситуацията след Първата световна война, на провеждащата се в Париж мирна конференция Гърция отново изпраща помашка делегация, която да пледира за удовлетворяването на териториалните ѝ претенции към България. Тя се състои от гръцки поданици и от избягали през границата българи мюсюлмани. В тази насока действат и формираните нелегални помашки групи, действащи в Смолянско, Девинско и Неврокопско (дн. Гоцеделчевско). [28] Както е известно, по редица причини не се стига до промяна на границата.

Постепенно у по-високопоставените комунистически функционери се утвърждава схващането, че българите мюсюлмани не могат да бъдат надеждна опора на новия режим. Причините за този обрат са няколко. Вероятно важно място сред тях заема обстоятелството, че с утвърждаването на монопола на Комунистическата партия върху властта и с последвалото премахване на многопартийната система, тя повече няма нужда да търси подкрепа „отдолу“ на тази основа. От друга страна, радикалните мерки на новата власт и пропагандираната цялостна промяна на начина на живот в страната не може да не стресне и смути консервативната българо-мюсюлманска общност. Това води до самоизолирането ѝ в опита си да се съхрани.

През 1948 г. режимът постепенно сменя отношението си към общността и това поставя началото на нов, преходен етап към провеждането на нова политика. По директива на комунистическия лидер Георги Димитров от същата година се предприема триетапно изселване на мюсюлманското население по цялата южна граница. [29] То започва през юли 1948 г., вторият му етап е през пролетта на 1949, а третият – в началото на 1950 г. В резултат на тази операция местожителството си принудително променят около 10 000 българи мюсюлмани. [30] С това на наша почва се привнася сталинската практика на принудително разселване на цели групи, при която нерядко „наказаните народи“ на СССР се озовават на ръба на оцеляването. В случая с българите мюсюлмани се поставя край на компактното съществуване на общността и започва частичното ѝ диспересиране в нови селища в различни части на страната, където трайно се установяват „островчета“ от такова население.

В края си тази кампания съвпада с турската изселническа вълна от 1950–1951 г. Сред подалите около 250 000 заявления за изселване в Турция има и около 40 000 помаци, но Политбюро на ЦК на БКП взема решение да не се допусне тяхното емигриране от страната. Общо успяват да се изселят над 154 000 души, от които българите мюсюлмани са само

---

[28] Пак там, 65–90.

[29] ЦДА, ф. 1Б, оп. 5, а. е. 19, л. 17–18.

[30] АМВР, ф. 1, оп. 1, а. е. 777, л. 1–15.

около 5 000. Те са основно от принудително изселените във вътрешността на страната, които в новото си местожителство са успели да се сдобият с документ от местния народен съвет, че са турци. [31]

Макар и с по-бавни темпове, изселването на българи мюсюлмани във вътрешността на страната продължава и през следващите години. Тъй като в рамките на грандиозните планове на режима за така наречената първа петилетка (1949–1953) се предвижда разработването на минните залежи в Родопите, към Мадан, Рудозем, Златоград и редица други селища се отправят стотици миньори, работници и специалисти от различни региони. През 1950 г. се създава смесеното съветско-българско минно-рудно предприятие „Горубсо" и се пристъпва към мащабно строителство, в резултат на което се променя не само икономическата и социалната структура на района, но и демографският му облик. [32] Цели селища, главно махали в Маданско и Рудоземско, са изселвани за дни и в освободените къщи са настанявани пристигащите работници и съветски специалисти. На новостроящите се обекти в Златоград, Мадан, Рудозем, Лъки, Баташкия водносилов път и др. се разчита, че ще бъдат онзи могъщ фактор, който ще превърне родопския селянин от земеделец в осъзнат представител на работническата класа и от вярващ мюсюлманин във възторжен строител на новото общество. [33]

Част от този мащабен проект представлява и започналата от 1952 г. кампания за изкореняване на ислямската религия и свързаните с нея културни особености. Следва да се отбележи обаче, че на фона на мерките срещу православието тази акция започва значително по-късно. Първият директен сблъсък на общността с комунистическия режим е през 1953 г., когато се провежда цялостна „паспортизация на населението". Снимките за новите паспорти предизвикват съпротива, основана на кораническата забрана в съчетание с традиционно табуираното „вземане" на човешки изображения. У по-възрастното поколение това рефлектира в суеверен страх от „отпечатване на сянката", което може да доведе до контрол от страна на други сили (включително и от отвъдното) над действията и живота на съответния човек. [34] Още по-силно е противопоставянето на изискването за фотографиране на жените с открити лица. Най-масово обаче е недоволството от записването в новите паспорти като „българи мохамедани".

---

[31] **Стоянов, В.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* С., 1998, 108–114; ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 637, л. 37–38; АМВР, ф. 15, оп. 1, а. е. 14, л. 489.

[32] **Монов, Цв.** Икономически и социални изменения в Родопския край (1944–1977). – *Родопски сборник*, т. 5, С., 1983, 5–22.

[33] **Василева, Б.** *Миграционни процеси в България след Втората световна война.* С., 1991, 101–102; ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 1787, л. 59–61, а. е. 1090, л. 59.

[34] Личен архив на М. Груев.

Натискът на режима предизвиква най-сериозна реакция в Гоцеделчевско и Разложко. Особено остро недоволстват жените. Така в село Елешница, Разложко, са проведени агитационни събрания за паспортизацията отделно за мъжете и за жените. По сведения на Държавна сигурност второто събрание се провалило, тъй като жените се нахвърлили върху изпратените комунистки агитаторки, които избягали. [35] По подобен начин протичат събитията и в едно от най-големите и консервативни българо-мюсюлмански селища в района на Чеч – Вълкосел. Тук жените с камъни и колове се нахвърлят върху пропагандатора, изпратен от Благоевградския окръжен комитет. Един от партийните членове в селото, който е разрешил жена му да се снима за паспорт, също е нападнат и ранен. В отговор ДС задържа ходжата на селото, обвинен като организатор на протестите. [36]

Наличните документи по хода на паспортизацията в Благоевградски окръг позволяват да се проследят криволиците и колебанията на местното партийно ръководство, а и на Комунистическата партия като цяло по националния въпрос. Все още македонизмът продължава да бъде част от официалната политическа линия на БКП, поради което объркването като какви да бъдат определени мюсюлманите в района е огромно. На места те са записвани като „българи мохамедани", което представлява частично признание, че тук живеят и българи християни, на други места обаче и като „македонци". В този смисъл обобщението, срещащо се в някои от документите от това време, че помаците по принцип са „антибългарски настроени", също е белег за несигурност и недостатъчна гъвкавост. Със същата категоричност част от тях се противопоставят и на опитите да им бъде наложена „македонска" идентичност като алтернатива на тяхната „мюсюлманска". За това ясно свидетелства документ на партийната организация в благоевградското с. Церово:

„... Рамазан Дервишов Мехмедов досега бе най-добрия партиен член. Но от отпочване на паспортизацията се откъсна от партията, отказва да посещава партийните събрания, защото е писан в паспорта македонец, а не турчин. С това той изразява несъгласието си спрямо политиката на нашата Партия. Предлагам да бъде наказан със строго мъмрене с предупреждение." [37]

---

[35] АМВР, ф. 1, оп. 1, а. е. 3169, л. 3.

[36] Пак там, л. 31.

[37] ДА – Благоевград, ф. 601Б, оп. 1, а. е. 3, л. 13. Тук бих искал да изкажа благодарност на колегата Милена Ангелова, която ми предостави за ползване свои материали, събирани в ДА – Благоевград. Междувременно тя публикува своя богато документиран текст. – **Ангелова, М.** Село Церово – неспокойни летописи в XX век. – *Виртуална Горна Джумая. Минало и културно разнообразие на община Горна Джумая/Благоевград. Сборник материали.* Съст. М. Пискова и др., Благоевград, 2007, 295–318.

През април 1953 г. в с. Сърница, Велинградско, се стига дори до протестна демонстрация на жени пред общината. [38] За драматичното разминаване между намеренията на властта и представите на българомюсюлманското население свидетелства информация от с. Цветино в същия район. Тук се разпространява слухът, че ще бъде национализирано дори личното имущество на тези, които не са си извадили паспорти. Това според споменатия доклад е накарало голяма част от населението да зарови покъщнината си в земята. [39] Силна е съпротивата и в Тетевенско. До Президиума на Народното събрание е изпратена делегация от селата Галата, Градешница и Кирчево, която заявява пред председателя му Георги Дамянов, че жителите им се чувстват турци и желаят да бъдат записани като такива. [40] Липсата на политическо решение в този смисъл кара тетевенските помаци да се обърнат този път към Вълко Червенков, предлагайки да се направи анкета в селата им. [41] След като партийният лидер възлага да се проучи случаят, нему е докладвано, че дори местният актив и членовете на партийната организация в Градешница поддържат убедено тезата, че са турци. Това забавя процеса на паспортизация и в района тя се проточва чак до 1955 г. [42] И тук, както и на останалите места, резултатът от конфликта с властта е предопределен. Като цяло кампанията от 1953 г. води до засилване на натиска не само по отношение на тези, които не желаят да си извадят паспорти, но и срещу цялото население на определени селища. От тук нататък предимно принудителни и насилствени мерки оформят модела за въздействие и вмешателство в живота на общността. Той ще се прилага и при другите подобни кампании през следващите десетилетия.

Борбата срещу исляма и традиционните символи, свързвани с тази религия, се води паралелно с кампанията за ликвидиране на неграмотността и за обхващане на всички деца в училищата. От 1947 г. Националният комитет на ОФ обявява тази задача за национална. [43] През 1950 г. Политбюро на ЦК на БКП обсъжда въпроса и взема решение неграмотността в страната да бъде ликвидирана до 1953 г. Създаден е и Централен акционен комитет за общо ръководство на кампанията по ограмотяването, председателстван от министъра на просветата К. Драмалиев. [44] На практика това не се осъществява в предвидените

---

[38] ЦДА, ф. 1Б, оп. 13, а. е. 419, л. 58.

[39] Пак там, л. 12

[40] **Груев, М.** Паспортизацията от 1953 г. и българите мюсюлмани. – Във: *Иронията на историка. Сб. в памет на проф. М. Лалков.* Съст. И. Баева. С., 2004, 210–222.

[41] ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 1787, л. 79–86.

[42] Пак там, а. е. 3062, л. 127; АМВР, ф. 1, оп. 1, а. е. 3169, л. 8–10.

[43] ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 1090, л. 58–60.

[44] Пак там.

кратки срокове, но с цената на административни и принудителни мерки през следващите години постепенно е преодоляна съпротивата на по-консервативните българи мюсюлмани да изпращат децата си (и найвече момичетата) на училище. По това време повсеместната неграмотност обхваща дори и партийните организации в българо-мюсюлманските селища. Любопитно е свидетелството на партийния секретар в с. Церово, Благоевградско от 1951 г.:

„... Другари, една от големите причини за гореизброените наши слабости е и това, че ние сме без маркс-ленинска просвета. А за да се премахне това, нужно е ние всички до един ежедневно да се просвещаваме, като посещаваме кръжоци, семинари, политшколи, курсове, четене вестници и др., а всичко това за нас е и невъзможно от това, че от 30 души комунисти, 25 са неграмотни, макар и да се правят усилия за ограмотяване, неграмотните отказват да се учат." [45]

Същевременно идеологията оформя вижданията и действията на по-нискостоящите партийни функционери, които започват да възприемат ограмотяването като неизбежен и всеобхватен процес, изразяващ се не само в изучаването на обикновено „четмо и писмо", но и в политическа просвета, разбирана като истинската панацея за всички „слабости".

Все пак към 1959 г. около 90 % от българо-мюсюлманското население между 7 и 50-годишна възраст получава поне елементарна грамотност. За успеха на тази кампания свидетелства фактът, че по същото време само в новосъздадения Смолянски окръг има около 1000 помашки деца, които учат в средни училища, а около 350 вече са завършили средно и висше образование. [46] Това всъщност е и първата генерация местна интелигенция, която дължи издигането си изцяло на комунистическия режим. Поради характера на политическата система тези първи образовани българи мюсюлмани са подбрани чрез всесилния по това време „класово-партиен подход". След завършването си повечето от тях бързо се превръщат в управленски кадри. Налице е своеобразна дихотомия – по своите функции тази нова интелигенция е същевременно и номенклатура, а самите кадри изпълняват ролята на местен образован елит. Показателен в това отношение е един по-късен документ, озаглавен: „Някои предложения за подобряването на работата с българите мохамедани". Негов вероятен автор е Величко Караджов (Юсеин Коджахасанов) – бъдещият първи секретар на Окръжния комитет на БКП в Смолян, а част от текста му звучи твърде автобиографично:

---

[45] ДА – Благоевград, ф. 601Б, оп. 1, а. е. 3, л. 65.

[46] ДА – Смолян, ф. 1Б, оп. 1, а. е. 6, л. 79.

„Някога турците създадоха еничари! Нима ние не сме способни да създадем от честни младежи из средата на българите мохамедани кадри, верни на партията и народната власт?“ [47]

Краят на преходния етап във вижданията и политиката на Комунистическата партия към помаците настъпва с приетите на 17 ноември 1956 г. от Политбюро на ЦК на БКП „Мероприятия за издигане политическото и културно равнище на българите с мохамеданска вяра“. [48] Те ясно очертават постепенното превръщане на „пролетарския интернационализъм“ в един от многото лозунги клишета. Все повече застъпваният „социалистически патриотизъм“ става неразделна част от пътя на Тодор Живков към абсолютната власт. „Мероприятията“ всъщност са първият официален акт на най-висшия орган на БКП по проблема. Той предвижда прилагането на поредица от мерки във всички области на икономическата, социалната и културната сфера, в съответните звена на самата Комунистическа партия, които да доведат до „преодоляване на наслоените в миналото верски предразсъдъци и средновековни суеверия“. Въпросният документ, както и произтичащите от него мерки на различните нива на държавната и партийната йерархия, следва да се разглежда в контекста на все по-ясно очертаващото се пълно доминиране на личните виждания и подходи на Живков към мюсюлманското население, а и въобще по етническите въпроси.

Поради всеобхватността на предвидените в решението на Политбюро „мероприятия“ реализацията им се забавя за известно време. Първоначално акцентът се поставя върху икономическите и социалните аспекти. Едва през 1959 г. се пристъпва към „културна революция“ – евфемизъм за т. нар. „разфереджаване“ (считаните за назрели силови действия за налагане на външните белези на комунистическата модерност). Затова може да се счита, че решението от 1956 г. подготвя почвата за следващия етап в политиката на режима към българите мюсюлмани, започнал през 1959 г. Първите опити за насилствено премахване на традиционното мюсюлманско облекло датират от 1958 г., но те са инцидентни – във връзка с честванията на 9-ти септември и 7-ми ноември, след което носенето на фесове и кюляфи от мъжете и на фереджета, шалвари и шамии, закриващи голяма част от лицето на жените, негласно се позволява. [49] Всъщност това е едно от първите прояви на обичайната тактика на редуване на брутални и масови кампании с временни и частични отстъпления, създаващи у различните групи постоянно объркване и напразни надежди, че поредната акция е последна.

---

[47] Цит. по: **Иванова, Е.** *Отхвърлените „приобщени“ или процеса, наречен „възродителен“ (1912–1989).* С., 2002, с. 94.

[48] ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 3062, л. 1–140.

[49] **Груев, М.** Между..., 202–204.

От 1959 г. е въведено ново административно-териториално деление на страната, при което тя е разделена на 30 окръга (намалени впоследствие на 28). Създава се и отделен Смолянски окръг, където живеят около 2/3 от българо-мюсюлманското население. [50] На първия секретар на новосъздадения Окръжен комитет на БКП – Атанас Кълбов, е възложено „да ръководи и координира с другите окръжни комитети партийните и правителствени мероприятия за по-нататъшното приобщаване на българите мюсюлмани към останалата част от българския народ" и преди всичко към „ценностите на социалистическия начин на живот". [51]

2. КОМУНИСТИЧЕСКАТА МОДЕРНИЗАЦИЯ И МЮСЮЛМАНСКАТА РЕЛИГИЯ: НАТИСК И ОЦЕЛЯВАНЕ ПРЕЗ 60-ТЕ ГОДИНИ

Шестдесетте години на XX век са може би най-интересното и ключово за разбирането на природата на комунизма десетилетие след Втората световна война. Това е времето, в което необятният хоризонт на утопията постепенно се свива до така наречения реален социализъм (впоследствие „развито социалистическо общество"). Твърдата идеологическа рамка се поразчупва, а ленинско-сталинските постановки по националния въпрос са вплетени в адаптирана версия на „традиционния национализъм". Тези процеси протичат с различна интензивност в цялата комунистическа система, но са особено валидни в Югоизточна Европа. Режимът в България е далеч от дистанцираната позиция, заета от Югославия или Румъния спрямо Съветския съюз, но именно продължената от Живков линия на сервилност към Москва му осигурява известна самостоятелност във вътрешната политика. Така всъщност ръководството на БКП създава парадоксалната ситуация на „пълно сближаване със СССР" (включително евентуално присъединяване като 16-та република) в съчетание със засилващи се националистически обертонове и обща промяна на отношението към историческото минало, напри-

---

[50] Първоначалното намерение на управляващите е да бъде създаден Асеновградски окръг, в който да бъдат включени бившите Смолянска, Девинска и Маданска околии, западната, населена с помаци част от Ардинска околия и селищата от Доспатския район. По този начин проектираната огромна територия се оказва отдалечена от окръжния център. Тези съображения се изтъкват от смолянски партийни функционери, които настояват техният град да бъде издигнат в такъв. Сред изложените пред ЦК аргументи надделяват тези в посока на въвеждането на нова окръжна структура като подходящ инструмент за координация на целенасочената държавна политика на „приобщаване". (ЦДА, ф. 1Б, оп. 5, а. е. 364, л. 5–35; а. е. 363, л. 351.).

[51] ЦДА, ф. 1Б, оп. 5, а. е. 364, л. 38–48.

мер по болезнени за българите въпроси като македонския, но най-вече в малцинствената политика.

Особено показателна за тези тенденции в българо-съветските отношения и техните проекции върху балканската политика е срещата между Тодор Живков и Леонид Брежнев в резиденцията „Воден" през 1973 г. В своето изказване Живков прави своеобразна рекапитулация с акцент върху Македонския въпрос, макар че споменава и българо-турските отношения в контекста на мюсюлманското население. Тук той за пореден път уверява съветския сюзерен, че напълно следва неговия курс, срещу което получава значителен кредит на доверие в съчетание със съответните суровинни и други доставки. Коментарът на Брежнев за вътрешнополитическите стъпки на българския режим свършено ясно отчита общата реабилитация на национализма и дори в известен смисъл я насърчава:

„Казват, че национализмът е опасна болест. Но има национализъм и национализъм. Тогава, когато национализмът е свързан с интересите на партията, с интересите на народа, с интересите на комунизма, когато не скъсва с интернационализма, той не ни пречи. Опасен е национализмът на Чаушеску и на различни други, които са ни известни."[52]

Ориентацията на управляващия елит към цялостно заличаване на мюсюлманската религиозна идентичност е логично следствие от настъпилите промени. Една от първите стъпки е кампанията по така нареченото „разфереджаване", започнала през 1959 г. и проточила се през първата половина на 60-те години. Обхванати са не само българите мюсюлмани, но също турците и по-малките общности, изповядващи исляма. В отделните селища тя протича по различно време, а през по-късните десетилетия става перманентна мярка. Това се дължи на обстоятелството, че всяко временно отслабване на натиска води до частично възстановяване на носенето на определени елементи на облеклото (фередже, яшмак, шалвари, специфично забраждане и пр.). Съответно стават наложителни нови демонстрации на сила за възстановяване на „статуквото". Тези мерки се превръщат в неизменно проявление на политиката на режима към мюсюлманското население и оставят траен отпечатък в неговата колективна памет. От друга страна, постигат точно обратния ефект. Вместо „пълното приобщаване" затварянето и самоизолацията се задълбочават.

Известно е, че в една традиционна общност, каквато са българите мюсюлмани и турците през разглеждания период, дрехите имат не са-

[52] ЦДА, ф. 372Б, а. е. 360, л. 35 (Стенографски бележки за разговорите между Т. Живков и Л. Брежнев в резидинция „Воден", 20 септември 1973 г.).

мо утилитарно и естетическо предназначение, но и изключително подчертана знаковост. Костюмът е носител на символни послания за съответната група, за религиозната принадлежност, за социалния, семейния статус и възрастта на всеки неин представител. В кодовете на мислене на традиционния човек облеклото функционира като комплексна система, в която всеки отделен елемент носи определена информация или функция и дори частичното нарушаване (или видоизменяне) води до разпадане на изначалния смисъл. Както отбелязва изследователката на знаците на традиционния костюм Радослава Ганева, „облеклото покрива телесно-природното и го превръща в социално. Скритият в облеклото човек напуска митичното чуждо, некултурното и се превръща в социален човек, продукт на културата. Обратното действие следва махалото – връща в обратна посока".[53]

За самите мюсюлмани дрехата е важен идентификационен код. Индивидът легитимира себе си като част от групата, социалната си роля и позиция в нея. Традиционното облекло се „сраства" с пространството на цялата общност. Затова режимът осмисля „разфереджаването" като борба на „новото" срещу „старото", а мюсюлманите – като заплаха за тяхната идентичност. Силовите мерки са опит за конструиране и налагане на нова, привидно „външна" и „утилитарна" символика, но за тях имат много дълбоко значение. Те придобиват смисъла на културно-историческа граница между традиционното им битие и модерното време, като значително стесняват възможностите за компромис. Това добре се схваща и от идеолозите на кампанията, които виждат в нея първа стъпка към „опитомяване" на тези хора, към превръщането им в редови „строители на социализма". Показателно е едно изказване на Пенчо Кубадински от 1959 г., който от този момент та чак до насилственото преименуване на българските турци, ще си извоюва функцията на своеобразен „експерт" и ресорен отговорник по тези проблеми във върховете на властта:

„Ние трябва да почнем да сваляме отличителните белези, които отличават българите мохамедани от българите. Първо, това е мохамеданската религия, която трябва да я щурмуваме и да ѝ смъкнем авторитета. Ние не можем да я махнем изведнъж. На второ място трябва да водим борба против обрязването. [...] На трето място, отличителни белези са фесовете и фереджетата. Хвърлянето на фереджетата от страна на жените – това е революционен акт, който освобождава жената и има голямо символично значение."[54]

[53] **Ганева, Р.** *Знаците на българското традиционно облекло.* С., 2003, с. 267.
[54] ЦДА, ф. 1Б, оп. 5, а. е. 378, л. 60–61.

И ако Кубадински акцентира върху фереджетата при жените като ключов идентификационен белег, друг участник в същото съвещание на отдел „Пропаганда и агитация“ на ЦК – секретарят на смолянския окръжен комитет Г. Василев, поставя въпроса за символиката на фесовете при мъжете. [55] Отново в чест на 9-ти септември, отбелязван тогава особено тържествено заради навършващия се полукръгъл юбилей от преврата, започва кампанията по „разфереджаването“. Така петнадесет години след идването си на власт отрицателите на Дружба „Родина“ се връщат към същите методи и средства, срещу които по-рано упорито са се борили. Настъпва периодът на „културната революция“, чийто логичен завършек е смяната на турско-арабските имена през 1970–1974 г. Този път трайно на мюсюлманите и най-вече на жените е отнето правото да носят традиционното си облекло. [56] От този момент българо-мюсюлманската общност започва да съществува в условия на постоянен натиск и насилие от страна на режима. Той има различни нюанси, понякога скрити или полуприкрити форми и проявления в различните нива на обществената активност, но също във всекидневието, в интимния свят на семейството и личното пространство.

Една от характерните черти при провеждането на подобни масови кампании на местно ниво е целенасоченото (и в повечето случаи излишно) демонстриране на сила, проявяващо се чрез най-примитивните страсти на низовите функционери, търсещи признание както от своите началници, така и от съселяните си. На места това прераства в груби издевателства.

В Гоцеделчевско „разфереджаването“ е проведено с изключителна последователност и твърдост, най-вече поради съпротивата на местното население. В информация на ОК на БКП – Благоевград се съобщава за повсеместни арести или задържане в сградите на местните кметства на мъже, които още не са купили рокли на жените си. [57] Характерен епизод, свидетелстващ за психологическата нагласа на местните представители на властта, е едно сведение от с. Туховище. Тук спазващите Рамазана са арестувани и държани гладни през нощта, като с „възпитателна цел“ пред тях са устройвани угощения. В споменатото селище, както и в други в района на Чеч в Югозападните Родопи, селските управници най-спокойно играели карти, без да обяснят на задържаните по каква причина са арестувани. [58]

По подобен начин се развиват събитията и в Смолянско. Според доклад на първия секретар на ОК на БКП Н. Палагачев в периода 1959–1962 г. най-тежки нарушения на „социалистическата законност“ са извършени в

---

[55] Пак там, л. 20.

[56] **Груев, М.** *Между...*, 204–212.

[57] ДА – Благоевград, ф. 2Б, оп. 1, а. е. 583, л. 40.

[58] Пак там, л. 43.

района на Доспат. Тук на жените „без нова носия", а също и на мъжете и децата е забранено да пазаруват в магазините. Същевременно ежедневно в общината се привикват нежелаещите да свалят старата си носия жени с цел да бъдат „агитирани". Скоро част от тях престават да се явяват и властта започва да им налага глоби за неизпълнение на разпорежданията. Жените просто отказват да плащат наложените им парични санкции, поради което се преминава към конфискации на имущество. Тъй като това създава брожение в целия район, след намеса на Окръжния народен съвет отнетото имущество е върнато. [59] В съседното на Доспат село Касъка натискът е още по-брутален. Тук всички жени са събрани в двора на училището. В едно от училищните помещения е инсценирано „съдебно заседание", а съседната стая е превърната в нещо средно между магазин за дрехи и съблекалня. „Агитацията" се провежда чрез привидно съдебно решение за промяна на облеклото. След това „осъдената" преминава в съседната стая, където две учителки комунистки я преобличат, описвайки дадените ѝ нови дрехи с тяхната цена. Накрая тя се подписва, удостоверявайки „съгласието си" парите за „закупените" по този начин дрехи да бъдат удържани от надниците ѝ в ТКЗС. Блокадата на селото продължава два дни, като през нощта периодично се чува автоматична стрелба, за да бъдат „убедени" по-упоритите. [60]

В другия край на окръга, в с. Неделино, Златоградско, мерките също са драстични. Тук е създадена „централна комисия по внедряването на културната революция" с подразделения за трите махали на селото. Комисиите започват обхождане – вечер на седенките, а през деня по домовете, като изземват фереджета, шалвари и биниши (гащи). Следят се дори най-дребните детайли, сред които е начинът на забраждане. На комисиите се разпорежда „да се обръща внимание забрадките да се изкарват отгоре" – с други думи, както това е при християнките. [61] Същевременно на ръководителите на учреждения и предприятия се възлага да правят проверки по всяко време в домовете на подчинените си и да отстраняват от работа жените със „стара носия" и дори мъжете им, допуснали това. Преустановява се и всякакво обслужване на жени със „стара носия" в магазините, здравната служба, пощата, не се допускат и в междуселските автобуси. Там са поставени съответните табели, информиращи, че „жени с несъвременно облекло не се обслужват". Самите търговски обекти пък нарочно са затворени в петък, за да не могат вярващите, пристигащи от съседните села и махали на джамия, да купуват храна, като по този начин се цели да се ограничат посещенията на религиозните служби. [62]

---

[59] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 480, л. 20; 33.
[60] Пак там, л. 4–6.
[61] Пак там, л. 10.
[62] Пак там, л. 15.

Отделни местни функционери на Комунистическата партия предприемат подобни драконовски мерки и на други места в окръга – Змеица, Върбина, Буково, Лъджа (дн. Баните), Барутин, Аламовци, Златоград и др. В Смилян се стига дори до забрана за носене на традиционните многоцветни миндили (престилки) – неразделна част от носията и на християнките, която иначе би могла да бъде свидетелство за общия произход на двете религиозни групи. Още по-любопитно е разпореждането на местния партиен секретар в Давидково, който след като задължава жените да свалят шалварите, налага забрана и върху носенето на анцузи (използвани като заместител), без вероятно да знае, че по това време в Съветския съюз тази дреха се налага като особено популярна. [63] В селата Върбина и Букова поляна, Маданско, „активът" взема решение дрехите на по-упоритите жени да бъдат взети и съхранявани в съвета. Мъжете, работещи в системата на Горубсо, са задължавани да представят бележки, че жените им са хвърлили фереджетата, за да бъдат допуснати до работните си места. [64]

Така към началото на 60-те години натискът за промяна на традиционното облекло се засилва и се превръща в основно проявление на държавната политика към българите мюсюлмани. Откровената бруталност обаче става причина за засилване на проявите на съпротива. Според цитирания вече доклад на първия секретар на ОК на БКП – Смолян Н. Палагачев, редица жени правят изявления, че ще се самоубият, ако им снемат фереджетата. Много хора декларират открито, че ще избягат в Гърция със семействата си, ако бъде посегнато на традиционното облекло на жените им. В Доспат дори надигат брадви срещу „агитаторите". [65]

Съсредоточаването върху най-дребните детайли ясно личи и по време на кампанията по промяна на облеклото в Тетевенско. Местните българи мюсюлмани традиционно изявяват гордостта си от тукашната женска носия, според тях „по-красива от българската и от тази на родопските помаци". В нея ключово място заемат престилката и шалварите, запасвани отгоре с „учкур"– широк колан с богато везани краища, характерен само за тази група. Комбинацията от двете долни части на женския костюм се схваща като толкова устойчив идентификационен белег, че целенасочените мерки в началото на 60-те години придобиват популярност като „разшалваряване". По оценка на отдел „Пропаганда и агитация" на ЦК действията за промяна на облеклото в този край не водят до траен резултат и до средата на 60-те години дори децата продължават да ходят с шалвари. [66] Борбата с това явление в

---

[63] Пак там, л. 17.
[64] Пак там, л. 18.
[65] Пак там.
[66] Пак там, а. е. 12, л. 23.

крайна сметка обезсмисля популярните учкури и те постепенно се превръщат в сувенир за продан.

Не навсякъде обаче кампанията протича единствено с насилие. Използвайки прастарата тактика, режимът се стреми да покаже и другото си лице на онези, които доброволно хвърлят белезите на мюсюлманската идентичност. Такъв например е случаят в споменатото вече с. Церово, Благоевградско. В бележка в летописната книга на училището там диалектическата връзка между „меда и жилото" е представена така:

„[С] Подкрепата на ГК на БКП, на ОФ и организации в града (Благоевград – б. м. – М. Г.) след няколко месеца упорита работа при много трудности на 5 юни се проведе голямо тържество, на което присъстваха над 50 гости от града и съседните села. За първи път досегашните закрити в черни фереджета жени се облякоха в рокли-комплект дамско облекло – подаръци от ОФ–организациите от града. 26 жени обърнаха погледа на множеството събрали се хора пред училището. След официалното разфереджаване се устрои голям банкет за всички гости и местно население.

Друга голяма радост беше... че на същия ден за първи път в историята на селото пристигнаха камион и лека кола. Направиха се редица фотоснимки с тях, а децата през целия ден не се отделиха от тях.

През лятото на същата година се набавиха всички материали за строеж на училището." [67]

Този по-пространен откъс е особено интересен от гледна точка на вписването на кампанията в общите процеси на модернизация сред локалната общност. Но модернизацията като цяло или нейни отделни белези и елементи не се оказват универсално и ефективно средство за културна асимилация. Дори напротив – появяват се преосмислени белези на другостта, класически пример на „изобретяване на традицията". [68] Особеното третиране пък създава нови символи на различието и има за резултат алтернативни източници на неговото легитимиране. Сред тях са не само фолклорът и старите предания, но дори и официално разпространяваните учебници по история, краеведчески и други изследвания. Страничен ефект на държавната образователна политика и повишената грамотност в съчетание с историческите аргументи на пропагандата е появата на контра-истории и интерпретации, на „тайни истини" за религията, произхода на групата или местата на паметта. Юли-

---

[67] ДА – Благоевград, ф. 1338, оп. 1, а. е. 678, л. 4 гр.

[68] **Hobsbawm, E.** Introduction: Inventing Traditions. – In: Hobsbawm, E., T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, 1983, 1–14.

ян Константинов сполучливо нарича този доловим и днес феномен „местна академия", в противовес на официалната. [69] Сходна стратегия на противопоставяне на официалния монопол върху „историческата истина" съществува и сред турците, като аргументите далеч не са почерпени единствено от активната пропаганда на югоизточната съседка през 80-те години. [70]

В усилията си да премахне фереджето, яшмака, шалварите и другите външни белези на религиозните различия режимът несъзнателно стимулира нова унификация чрез внедряване на типови заместители. Така фереджето е заменено с кафяв (или тъмен) шлифер, а в ежедневието – от работна манта (престилка). Шалварите са наследени от панталони и много често от анцузи. Придружено от неизменната бяла кърпа, това облекло се налага като своеобразна нова носия. При мъжете чалмите и фесовете са заместени от такета. Тази практика става толкова популярна, че през 70-те години, когато протича следващата вълна на „приобщаване", носенето им като белег на другост също е забранено. Така дори един банално стандартен артикул от социалистическата търговска мрежа се преосмисля като идентификационен знак. Старите кодове намират нови проявления. Някъде значение се отдава даже и на дължината на „опашката" на такето, наричана „антенка". В определени селища тя е разпознаваем знак за степента на отдаденост на съответния притежател към мюсюлманската религия.

В „новите дрехи" помаците и турците продължават да изглеждат достатъчно различни от християните, а отделните мюсюлмани – достатъчно „еднакви" външно. Този процес обективно е подпомогнат и от липсата на избор в селските магазини. Така се стига до формирането на нова, „социалистическа" ширпотребна мюсюлманска носия, която без особени промени се запазва и през следващите десетилетия. Поради функционирането на традиционното облекло като знакова система, в която отделните елементи са взаимно свързани и обусловени, отпадането на отделните елементи води до изчезване на целия комплекс във всекидневието. В новата носия няма място за миндила (в родопския вариант) или за учкура (в тетевенския), но те остават атрибути на държавните и самодейните ансамбли, които започват да никнат през 60-те години. Отпадат и други знаци, като традиционното сплитане на женските коси например, представлявало в миналото ясен иденти-

[69] **Konstantinov, Y.** Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks. In: H. Poulton, S. Taji–Farouki (eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* Hurst & Co., London, 1997, 36.

[70] **Кальонски, А.** Юруците и етническото самоопределение на турското население в Девинско (Борино и Гьоврен). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 97–104.

фикационен белег. Особено любопитно в това отношение е едно сведение от с. Галата, Тетевенско, където кампаниите по промяна на облеклото на жените задължително включват отрязването на плитките им. [71] Същото се отнася и за къносването на ръцете при жените – практикувано от мюсюлманките по естетически и коранически причини. По-различна обаче е съдбата на мънистените накити, използвани като неизменна част от женската носия. Под влияние на общите процеси на интеграция и модернизация през следващите десетилетия те започват да се носят и от християнките, престават да са дискретни белези на другостта, преминавайки в света на модата.

* * *

Продължилата през първата половина на 60-те години кампания по промяна на традиционното мюсюлманско облекло е само едно от измеренията на така наречената „културна революция“. Под този термин режимът разбира поредица от взаимно свързани мерки, които да доведат до обща модернизация на бита, но и до заличаване на всички възможни различия в новото, безкласово и атеистично общество. Това е пряко свързано със самовнушеното месианско разбиране за цивилизаторската и прогресистка мисия на комунистическата партия. Този процес донякъде би могъл да бъде уподобен на промените през 20-те години, извършени от Мустафа Кемал в заклеймяваната „буржоазно-националистическа“ Турция. За разлика от тях обаче в българския случай на различията в така наречената „материална култура“ се гледа не само като на конфесионален, но и като на етнически белег. Реформите на Ататюрк по-слабо засягат културната матрица на турското общество, не са последователно насочени към тотално изкореняване на външни белези на етничното в рамките на новата светска нация. Комунистическият проект си поставя още по-радикални цели. Ако използваме популярната поговорка „По дрехите посрещат – по ума изпращат“, те биха могли да бъдат обобщени като програма, започваща с промяна на облеклото и завършваща с ново моделиране на мисленето. В тази насока са и следващите стъпки на режима. Образно казано, те трябва да проникнат „под дрехите“.

Походът срещу кораническото изискване за обрязване на мъжките деца дава добра възможност за това. Известно е, че така наречният „сюннет“ представлява символично жертвоприношение, заместващо Ибрахимовата жертва. Същевременно ритуалът е инициация на младия мюсюлманин във вярата и общността, начална магическа и символична връзка с нея. Смисълът на този акт именно като белязване е закодиран

[71] Личен архив на М. Груев, 1993 г.

и в запазената ритуална практика на поставяне точка на челото на детето от кръвта, имаща апотропейна сила. [72]

При повечето българи мюсюлмани сюннетът е семеен и донякъде родов празник. В Западните Родопи обаче той се отбелязва като централно общоселско, а в определени случаи и междуселско събитие. Там обрязването се извършва при изключителна тържественост и продължава до една седмица. Не са редки случаите, когато веднъж годишно се обрязват всички момчета в дадено село, чиито родители са решили, че вече са готови за това (между 3 и 7 години). Тогава празникът се нарича *детска сватба* или *сюнетюва сватба* и придобива ярко общностен облик. В такива случаи в домовете на *дюнь-сайбиите* се колят големи количества овце и телета за празничната трапеза. Когато става дума за единично обрязване, родителите също задължително колят *брав* или теле и канят много гости. [73] В някои от селищата в тази част на Родопите е запазена интересна ритуална практика, изразяваща се в прибавяне на кожичките от обрязването към курбанната храна или изсушаването и слагането им след това в курбана на Коч-байряма. [74] По този начин още веднъж се акцентира върху религиозната социализация на индивида, на неговото превръщане в част от мюсюлманската локална общност. В този случай изяждането на общата ритуална храна е онова символично действие, което обозначава приемането и интегрирането на индивида именно чрез отдаването на символична жертва. Сюннетът завършва в края на седмицата с пехливански борби и *кушии*, като победителят се награждава с *кичен коч (баш)*, закупен от родителите на обрязаните деца. [75] Той също е празнично кьносан, подобно на курбана за обрязаното момче. [76] Самото асоцииране на сюннета със сватба в тази част на Родопите показва значението на акта в живота на всеки мъж в локалната общност. Изнасянето на обреда извън дома и семейното пространство обаче, превръщането му в изява на колективната идентичност фокусира вниманието на властта върху него в контекста на силния антимюсюлмански патос на 60-те години.

В самия край на 1959 г. – на 30 декември, Министерството на народното здраве и социалните грижи издава специално окръжно, в което се заключава, че обрязването на момчетата се извършва по изключително примитивен и нехигиеничен начин, който често води до усложне-

---

[72] **Кюркчиева, И.** *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско. Преход към модерност.* С., 2004, с. 120.

[73] АЕИМ, № 51 – III, 1982, Ваклиново, с. 31; № 52 – III, 1984, Сърница, с. 33.

[74] Личен архив на М. Груев; Личен архив на Кр. Стоилов.

[75] **Цанева, Е.** Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете. – *Родопи. Етнографски проучвания на България.* С., 1994, с. 139; **Груев, М.** *Между петолъчката...*, с. 218.

[76] **Благоев, Г.** *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани.* С., 2004, с. 94.

ния. Същевременно се прави изводът, че той е ненужен и вреден. Следва разпореждане до медицинските органи стриктно да следят за бъдещото му извършване само от лекари и фелдшери в съответните здравни заведения. След самата манипулация децата трябва да бъдат хоспитализирани за 2–3 дни. [77] За така наречените „сюнетчии" се предвиждат строги наказателни мерки. На тях се отнемат издадените до този момент разрешителни и се постановява: „Здравните органи да преследват нарушителите и ги предават на съдебните власти за дирене на наказателна отговорност." [78]

Както е видно, от една страна, нормативният акт цели да „модернизира" тази практика и да я превърне в операция в медицинския смисъл, ограничавайки възможностите за усложнения и инфекции. От друга страна обаче, съображенията на окръжното далеч не са само медицински и „здравно-просветни". То е първа стъпка към криминализиране на обрязването. Започва отстраняването и последвалото наказателно преследване на „сюнетчиите", за които това е нещо като традиционен занаят. [79] Той става част от практиката на лекарите, които в този период са почти стопроцентово християни. За вярващия мюсюлманин това означава цялостно или частично обезсмисляне на акта на инициацията поради преминаването му в „чисти" от хигиенно-медицинска гледна точка, но „нечисти" в религиозния смисъл ръце. Това е причината родителите масово да се стремят да избегнат обрязването в здравни заведения и да продължават да търсят услугите на познатите (и „сигурни") сюнетчии, които вече нелегално продължават да упражняват стария си занаят. Властта реагира с налагане на глоби и изгонване от работа на бащи, които са разрешили „извършването на този варварски акт".

Последният колективен публичен сюннет след прекъсване от 6 години е извършен през 1964 г. във велинградското село Корова, в което са обрязани едновременно 130 деца. По сведения на Държавна сигурност в празненствата са взели участие 50 000 души (!). [80] Макар тези цифри по всяка вероятност да са силно преувеличени, те показват превръщането на акта в общо събитие за целите Западни Родопи, показателно за

---

[77] ДА – Благоевград, ф. 2Б, оп. 1, а. е. 583, л. 1–3.

[78] Пак там, л. 3.

[79] Особена популярност в Родопите имат сюнетчиите от ардинското село Жълтуша (Саръ къз). Тук това е традиционен занаят, предаван от баща на син и внук. През 60-те и 70-те години почти всички сюнетчии от това село минават през затворите или през други форми на репресия. Такава е съдбата и на получилия известност в началото на 90-те години д-р Персенски, извършил първата в България операция по промяна на пола на т. нар. Адриана от Ардино.

[80] ЦДА, ф. 28, оп. 16, а. е. 49, л. 22; ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 225, л. 259.

консолидирането на общността в обстановка на застрашена колективна идентичност. Празненствата продължават три дни, като все пак са прекъснати от властта. За повод е използвано развяването на турско знаме по време на церемонията. [81]

От този момент нататък режимът предприема силна пропагандна кампания срещу обрязването, продължила и през следващите десетилетия. През същата година се появява специална брошура на безспорния корифей в борбата срещу мюсюлманската религия Николай Мизов. [82] Отново през 1964 г. излиза и друг труд – този път на Исмаил Джамбазов, в който сюннетът е характеризиран като „варварски акт" и „проява на турския буржоазен национализъм". [83] Най-картинно и гротескно обаче е едно по-късно описание на обряда, направено от лекар:

„... когато родителите насила разголват своите деца, за да ги излагат на смъртна опасност в името на примитивни амбиции и криво435разбран морал, срамът, унижението, страхът и болката стават причина засегнатите безсилни деца да крещят гневно: „безсрамници", „измамници", „американци", „фашисти"."[84]

Общото между всички тези писания е търсенето на утилитарни и хигиенни съображения в мотивацията за вредата от този обряд. Авторите изпускат обаче от внимание бързо нарастващия брой обрязвания в „братската" по това време Германска демократична република, препоръчвани по хигиенни причини.

От средата на 60-те години съдилищата започват да издават ефективни присъди на сюнетчии, а впоследствие и на родители на обрязани деца с мотива: „За нанасяне на тежка (или средна) телесна повреда."[85] По предприятията родителите на момчета са задължавани да подписват декларация със следното съдържание:

„Долуподписаният..., с тази декларация се задължавам да не обрязвам моя син..., тъй като това е опасно за живота и здравето му."[86]

---

[81] ЦДА, ф. 28, оп. 16, а. е. 49, л. 23.

[82] **Мизов, Н.** *Истината и неистината за обрязването.* С., 1964.

[83] **Джамбазов, И.** *Религиозните празници и обреди в исляма.* С., 1964, с. 47–48

[84] **Ферхадов, И.** Обрязването. – *Атеистична трибуна,* 1980, № 3, с. 60.

[85] **Neuburger, M.** *The Orient Within.* Itaca – London, Cornell University Press, 2004, p. 113; Спомен на Зайра Шукри Тефик, с. Плетена, Гоцеделчевско. – Във: *Горчиви разкази. Тяхната истина за „възродителния процес". Книга първа.* Благоевград, 2003, с. 20–23; Спомен на Джемиле Вейселова Джинджиева, с. Слащен, Гоцеделчевско. – Във: *Горчиви разкази....*с. 42–50 и др.

[86] **Eminov, A.** „There Are No Turks in Bulgaria" – *International Journal of Turkish Studies,* 1989, 4, p. 182.

Лекарите също са задължени да подписват подобни декларации, което прави дори обрязването на немюсюлмани по чисто медицински причини възможно само при специално разрешение.

Доктринерското мислене и престараването са основни характеристики на низовите комунистически функционери от това време и те буквално следват болшевишката повеля за „проверката като висша форма на доверие". В нейно изпълнение по детските заведения и началните училища започва организирането на специални медицински прегледи, които да установят дали децата не са обрязани тайно. За период от около 10–15 години режимът успява да постигне известни успехи в борбата си със сюнета, контролирайки както децата, така и родителите. За това например свидетелства обобщена информация за състоянието на този „проблем" в благоевградското село Церово.

Списък на децата от мъжки пол от с. Церово по години на раждане от 1977 до 1982 г.

Име на детето	Год. на раждане	Обрязано/ необрязано	Данни за майката и бащата
Ивелин Бинков Сердаров	1977	Обрязано	Бинко Альошов Сердаров – основно, БКП, ОПУ – Бл.гр, общ работник; Здравка Е. Сердарова – осн., безпарт., АПК, тютюнораб.
Минко Бисеров Монов	1977	Обрязано	Бисер Воинов Монов – безпарт., осн., АПК;
Хубен Б. Койнарски	1977	Обрязано	Бисер Бисеров Койнарски, средно, безпарт., АПК – домакин
Албен Шолев Медов	1977	Необрязано	
Момчил Рос. Емануилов	1978	Необрязано	
Альоша Горанов Глушков	1978	Обрязано	Горан Альошов Глушков – средно, безпарт, ЗМК - шлосер
Угрин Алексиев Юруков	1978	Обрязано	Алекси Угринов Юруков Начално, безпартиен, ДСО „Търговия на едро" – общ работнк
	1978	Необрязано	
	1978	Необрязано	

Следват имената на още 35 деца – всички необрязани (без други данни); 3 деца от списъка в момента на прегледа отсъстват от селото.[87]

В цитирания документ се прави сравнение с информацията за обрязванията в Якорудска община, където мюсюлманската религия запазва изключително силни позиции чак до края на комунистическия режим. Там от родените 418 момчета в периода 1977–1982 г. процентът на необрязаните е само 24,6.[88]

Посочените данни безспорно са впечатляващи за степента на контрол, постигната от режима на всекидневно равнище, дори и по отношение на такива интимни сфери, каквато е човешкото тяло. Американската антроположка Мери Нюбъргър сравнява тази практика с провежданите от нацистка Германия антиеврейски мерки в окупирана Полша, включващи и публични пенилни инспекции.[89] Същевременно следва да се отбележи и голямата устойчивост на тази традиционна практика, успяла да надживее продължителния период на забрана и преследване. През 70-те години, когато в терминологията на режима се въвежда понятието „единна социалистическа нация", на този акт в неговия символичен смисъл започва да се гледа като на посегателство срещу нейната „морално-политическа цялост", в случая разбирана почти телесно. Фройдистките интерпретации на това противопоставяне обаче, предлагани от Нюбъргър в посока на своеобразен български национален „комплекс на мъжествеността", изглеждат наивни и пресилени.[90] Те могат да предизвикат само усмивки, както впрочем и доста от разказите по тази „интимна" проблематика, разпространени както сред християните, така и сред мюсюлманите.

* * *

Мерките на режима срещу обрязването на момчетата (отначало само при помаците, а впоследствие и при турците и останалите мюсюлмански групи), представляват част от общото настъпление срещу islямската религия и срещу публичните прояви на нейното изповядване. Както вече стана дума, то започва след 1952 г., като съществено закъснява от междувременно предприетия натиск спрямо източното православие, католицизма и протестантските деноминации. Причините за това са в много по-малката степен на секуларизация на мюсюлманските общности в сравнение с останалите и силното влияние на

[87] ДА – Благоевград, ф. 2б, оп. 12, а. е 41, л. 155–156; Поради съдържащите се в таблицата лични данни имената са променени, като е запазена специфичната „възродителна" ономастика.

[88] Пак там, л. 157.

[89] **Neuburger, M.** Цит. съч., с. 113.

[90] Пак там, 114–115.

религията върху всички аспекти на всекидневието. Едва със създаването на възможности за тотален контрол от страна на държавата на публичното и дори на частното, се появяват необходимите предпоставки за преодоляване на това „изоставане“. През 60-те години ислямът продължава да се възприема като „малцинствена“ религия, но вече бива разпознаван като основна пречка не само пред всеобхватната модернизация, но и пред националното единство.

Така мерките в тази насока бързо настигат и изпреварват опитите за изкореняване на религиозността сред последователите на останалите вероизповедания. Едно от проявленията на засиления натиск е наложената забрана за колективно организиране на мевлиди (в родопските диалекти известни и като *мевлюти*) – религиозни церемонии, при които се почита паметта на починалите и се отправят молитви за здраве на живите. По своята същност мевлидът най-често има характера на помен и се организира на седмия, четиридесетия, петдесет и втория ден или при годишнина от смъртта на близки и роднини. Съществуват обаче и така наречените „мевлиди на живо“, които се организират за здраве, плодородие, при освещаването на нови къщи и пр. В символния свят на мюсюлманите мевлидът в широкия смисъл на думата представлява форма на установяване или възстановяване на (нарушената) връзка с божественото или починалите предци и измолването на тяхното покровителство за живите. В този смисъл той се провежда от имамите на открито и се използва като повод за събиране на по-голям брой вярващи не само от съответното селище, но и от други райони. Само по себе си това създава чувство на колективна солидарност и усилва убеждението в покровителствената сила на свръхестественото над групата. По тази причина мевлидите и придружаващите ги курбани са подложени на системно преследване. Сигнал за борбата с тях дават резолюциите на новоучредените окръжни партийни организации през 1959 г. [91]

Сред българите мюсюлмани е разпространена представата, че мевлидът задължително е съпроводен с курбан. Двата термина дори се употребяват като синоними при погребенията. [92] Всеки мюсюлманин идва на този свят и си отива от него със специална кръвна жертва – *акика курбан* и съответно *мевлид* (в поменалната обредност). Освен това спазването на предписанията на вярата изисква задължителното колене на курбан на най-големия празник – *Курбан-байрям*. Той е известен още и като *Коч-байрям* поради предпочитанието за колене на възрастно мъжко животно. Неговият коранически аналог е Ибрахимовата жертва и подобно на своя митичен прародител, всеки мюсюлманин изразява прек-

---

[91] ДА – Кърджали, ф. 1Б, оп. 2, а. е. 54, л. 30; ДА – Смолян, ф. 1Б, оп. 1, а. е. 6, л. 31 и др.

[92] **Благоев, Г.** Цит. съч., 156–157.

лонението си пред Бога и съпричастността си към общността от живи и мъртви негови последователи. Известно е, че се предпочита голям, здрав, виторог и рунтав овен, а когато се купува, не се прави пазарлък – колкото му поиска стопанинът, толкова трябва да даде този, за когото *„е наречен“*. Самото животно се гледа няколко дни (в някои случаи до 52-я ден, който е от особена важност в коранческата традиция) при най-добри условия, захранва се с хляб, къносва се по гърба, главата и корема и едва тогава се принася в жертва. В есхатологичните представи на мюсюлманите *„на оня свят то оживява“* и пренася душите на починалите в *„дженнета“* (рая) или *„джендема“* (ада). По време на своя път към отвъдното овенът преминава с душата по моста Сърат, от двете страни на който горят огньовете на Страшния съд. Праведните, в това число онези, които са колили курбан по време на земния си живот, ще преминат по моста, за да достигнат до *дженнета*, а грешниците или ще отидат в ада, или, ако не са принасяли кръвна жертва по време на земния си живот, душите им ще останат да се скитат между двата свята, без да намерят покой. [93]

Когато режимът започва да налага забрани върху коленето на курбани, с това се посяга на вярата на мюсюлманина, че може да отиде след смъртта си в един по-добър свят. Директно се засяга фундамента на религиозното мислене, построен върху морални принципи, спазването на които в земния живот биха осигурили щастие в отвъдния. Поради силния социален елемент в исляма, намиращ израз и в раздаването на ритуалната храна на бедните и колективистичния дух, проявяващ се в споделянето ѝ с близки и роднини, властта вижда в тази традиция форма на публична изява на идентичността и на поддържане на вътрешните връзки на общността. Систематичната борба за нейното изкореняване става възможна едва след пълното завършване на колективизацията в родопските околии през 1959 г. По това време броят на оставените „за лично ползване“ животни рязко е ограничен (до 5 глави), така че необходимостта от изхранване на семейството не позволява отглеждането на овни. Същевременно за много домакинства скотовъдството престава да бъде основен поминък. От 60-те години властта установява строг контрол върху числеността на животните в ТКЗС и в личното стопанство, като стриктно следи да не се допуска коленето на животни за курбан. Това положение се запазва чак до края на 80-те години на фона на изкуствено създавания дефицит в другите райони на страната на яйца по Великден и на агнешко месо по Гергьовден. В много селища, за да се притъпи бдителността на режима, започват да се колят животни на официалните празници – 1 май, 9 септември и др. Това са така наречените общоселищни курбани, които въпреки мимикрията в кален-

---

[93] **Карамихова, М.** *Истории от миналото към бъдещето. Устна история, предания и обичаи на етнически малцинства в България.* С., 2003, с. 93.

дара на новата празничност, ритуално продължават да се осмислят като осигуряване на божествено покровителство и благоволение за цялата общност, както и за всеки отделен неин член:

„На тия „празници" едно време можехме да се провреме и да направиме курбан и религиозен празник. Тайно преди това разгласявахме какво ще правим, за да знаят хората, че това, дето го ядат, е курбанско месо... После ни усетиха и ни забраниха да правиме трапеза за цялото село на тия празници" (твърди информатор от рудоземското село Чепинци). [94]

Подобно вписване на традиционната мюсюлманска обредност в новата комунистическа календарно-празнична система се наблюдава и по време на различни миньорски празници, отбелязвани в Родопския минен басейн. Тъй като огромното мнозинство от работниците в рудници като „Бориева", „Гюдюрска", „Страшимир" и др., са мюсюлмани, те започват да се самоорганизират за курбан обикновено на деня на миньора (отбелязван на деня на Св. Иван Рилски, считан за патрон на рударите) или на някой друг официален празник. Тук съществува убеждението, че ако не се принесе жертва, „земята ще вземе човек". Това е причината „да се нарекат" животни, някъде закупувани дори от „профорганизацията". Разликата между тези прояви и казионния банкет за празника е в липсата на алкохол, с което дискретно се подчертава религиозният им характер. [95] Тази практика надживява времето на тоталитарния режим и се запазва до наши дни. В селищата, в които подземната работа е основен поминък, тя има характер и на общоселски курбан.

Друга форма на модернизация на традицията е да се прави курбан при закупуване на нова лека кола. Мотивът е сходен с този при градежа на нова къща или с „профсъюзния" миньорски празник. Овенът или агнето трябва да заменят евентуална човешка жертва при злополука. Така се измолва благоволение свише и се осигурява превантивна защита. Муските, в които имамите записват коранически формули, се носят от първите шофьори от 60-те години нататък и имат за цел да подсилят ефекта от курбана, като изпълняват апотропейна функция. Тази практика се налага и сред християните в Гоцеделчевско, където свещениците правят подобни апотропеи, само че с изречения от Светото писание. При мюсюлманите в този район муските се наричат *амальи*, а при християните – *записки*. [96] Всъщност подобни случаи на синкретизъм в

---

[94] Пак там, с. 226.

[95] Личен архив на М. Груев – теренни материали от с. Ерма река, Златоградско.

[96] Пак там, теренни материали от с. Горно Дряново и Тешово, Гоцеделчевско; *Миналото през погледа на нашенци. Сборник с фолклорни материали от селата Гърмен, Дъбница, Копривлен и Плетена, Гоцеделчевско.* Съст. А. Георгиева и др. ИК „Гутенберг", С., 2003, с. 197, 276–277.

контекста на предпазващата магия са широко разпространени в Балканския регион като цяло и представляват същностен пласт от културата на съвместното съжителство.

Налице е още един пример за огромната адаптивност на традицията във време на промяна и за способността ѝ да остане един от непревзетите рубежи от официалната държава в похода ѝ срещу всички нерегламентирани прояви на общностна солидарност и идентичност.

* * *

След като в началото на 60-те години в общи линии натискът за промяна на облеклото стихва (без да приключва изцяло, тъй като и през следващите десетилетия той отново циклично и кампанийно ще бъде възобновяван), властта решава да развие досегашните успехи в непрекъснатата борба с традицията. Известната още от Античността тактика „разделяй и владей“ се демонстрира чрез усилията да се отграничат по-малките мюсюлмански групи от турската общност. Тази политика представлява отговор на обективната етнодемографска тенденция на постепенното „поглъщане“ на отделни групи от българи мюсюлмани, т. нар. турски цигани (хорохане рома, агупти и др.) и татарите от турците. Процесът на постепенна и естествена асимилация се развива още от османския период, но продължава и в ново и най-ново време. Основната причина е по-голямата престижност на турците в йерархията на мюсюлманските групи, а също и самото съществуване на турската държава, чиято пропаганда традиционно е ориентирана в тази насока. От друга страна, особено в случая с българите мюсюлмани, е ясно, че по-малките групи са изложени на по-директен натиск от страна на българската власт и съответно се чувстват по-уязвими. През 40-те – 60-те години, въпреки конкретните условия, турците са добре откроено етническо малцинство, а мюсюлманската религия не може да бъде основен маркер за обособяване в комунистическата светска държава. Процесът на постепенна „турцизация“ допълнително е импулсиран от периодичните насилствени мерки. Поради това още през 1961 г. отдел „Агитация и пропаганда“ на ЦК на БКП изпраща до всички окръжни комитети, както и до военното, вътрешното и просветното министерство специално писмо, в което съобщава конкретни случаи на турцизация в отделни селища или семейства на българи мюсюлмани, цигани и татари. В инструктивната част на писмото се възлага на БАН да формира експертна група „за всестранно проучване на демографския състав, произхода на това население и пр.“. Министерството на народната просвета е натоварено да раздели децата от българо-мюсюлмански, цигански или татарски произход от турчетата, както в паралелките, така и в пансионите, учители от турски произход да не бъдат

изпращани в училища с такова население и пр. Тогава се появява и идеята за създаване на специални интернати, в които групите деца да живеят и да се възпитават поотделно. През следващите десетилетия това се развива в целенасочена политика за откъсване на децата, включително част от турчетата, от семейната им среда. Тя е разглеждана като твърдина на консерватизма и основна преграда пред превъзпитанието им.

На военното министерство е възложено същото разделение да бъде направено и в армейските поделения. [97] Разпорежданията се отнасят до различни сфери на държавното управление, поради което се налага да бъдат „облечени" в специално становище на Политбюро. С негово решение от 5 април 1962 г. предлаганите от отдел „Пропаганда и агитация" мерки са конкретизирани и задълбочени. Предвижда се най-напред да бъдат преработени регистрите за гражданското състояние там, където е нужно, за да бъде записана съответната нетурска етническа принадлежност. Инструктират се и местните органи на властта да въведат опростена административна процедура, без изискваното до този момент съдебно решение за промяна на имената. Същевременно им се възлага „да не допускат преселване на българи мохамедани и цигани в населени места с компактно турско население". [98] Останалите предписания в решението преповтарят текста на споменатото вече писмо.

Предвижданите мерки, насочени фактически към отграничаване на турците от всички останали български граждани, представляват важен завой в провежданата до този момент политика на режима спрямо всички етнически и религиозни групи в духа на т. нар. „пролетарски интернационализъм". Новопоявилият се диференциран подход поставя началото на курс към постепенно „приобщаване" на отделните по-малки мюсюлмански групи към т. нар. „българска социалистическа нация". На дневен ред за първи път най-висшият управленски орган в държавата поставя въпроса за смяната на имената. Макар изрично да е употребена формулировката „при пълно вътрешно убеждение и открито изразено собствено желание", цитираният документ дава „зелена светлина" на тази нова фаза на „приобщаване". Немският изследовател У. Бюксеншютц дори вижда в това решение началото на първата фаза на кампанията по смяна на имената. [99] Тази периодизация по отношение на българите мюсюлмани е в известен смисъл спорна. Макар като цяло до края на 60-те години при тях да не е постигнат видим успех при възприемането на български (в смисъл на немюсюлмански) имена, факт е, че броят им постепенно нараства. По сведения на П. Маринов през целия

[97] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 477, л. 1–4.

[98] Пак там, оп. 6, а. е. 4749, л. 15–17.

[99] **Бюксеншютц, У.** *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци 1944–1989.* С., 2000, с. 97.

период след 9 септември запазват българските си имена родинците В. Шумаров от Могилица, М. Иванов от Старцево, Р. Соколов от Орешец, както и единственият приел християнството – чепеларецът А. Садъков. [100] От втората половина на 50-те години сменилите турско-арабските си имена се превръщат вече в група, която бавно започва да нараства. За това свидетелства следната таблица, изготвена за нуждите на ОК на БКП – Смолян.

Сведения за освободилите се от старата носия българо-мохамедани и възстановили българските си имена в Смолянски окръг към 15.09.1962 г. (данните за жените се отнасят до 40-годишна възраст)

Община	Българи-мохамедани – мъже	Българи-мохамедани – жени	Освободили се от старата носия	Възстановили българските си имена
Смолян	3978	3832	3760	122
Мадан	Няма данни	Няма данни	920	186
Рудозем	Няма данни	1400	700	170
Златоград	Няма данни	Няма данни	1480	557
Девин	2875	3085	1366	829
Върбина	Няма данни	Няма данни	40 %	60
Давидково	Няма данни	Няма данни	480	58
Доспат	Няма данни	Няма данни	10 %	24
Загражден	Няма данни	Няма данни	1500	450
Змеица	Няма данни	Няма данни	25 %	82
Лъджа (дн. Баните)	Няма данни	Няма данни	98 %	170
Лъки	Няма данни	1700	1660	639
Михалково	Няма данни	Няма данни	487	579
Могилица	Няма данни	Няма данни	Вс. до 40-годишна възраст	457
Мугла	Няма данни	400	200	75
Неделино	Няма данни	2535	890	806
Смилян	Няма данни	610	540	174
Славейново	Няма данни	Няма данни	60 %	293
Триград	Няма данни	Няма данни	180	55
Хвойна	Няма данни	Няма данни	1050	810
Чепеларе	Няма данни	Няма данни	1800	50
Общо	-	-	**17 113**	**6 647**

Източник: ДА – Смолян, ф. 1Б, оп. 38, а. е. 20, л. 16.

[100] ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 218, л. 19–20.

Както може да се види от таблицата, по това време „разфереджаването“ още не е завършило, макар вече да е постигнат прелом. В своята финална фаза то всъщност се застъпва с кампанията по смяна на имената, която е в началото си. Първоначално се разчита на доброволността на този акт, като акцентът се поставя върху т. нар. „актив“ – функционерите на БКП, ръководителите на ТКЗС, кооперациите, казионните организации и учителите. Именно от тях се очаква да дадат пример на останалите. Обикновено при преименуването на отделен местен функционер името си сменят и съпругата и децата му. Официалната власт се стреми да насърчава този процес, като засилва системата от дребни привилегии.

Цифрите дават възможност да се очертаят и известни различия в отделните общини на Смолянски окръг, свързани с нагласите на населението. Безспорно е обаче, че като цяло този район е с най-висока степен на готовност за извършваните промени, които в другите окръзи са в съвсем латентна фаза. Според някои косвени данни по същото време само около 800 българи мюсюлмани, живеещи на територията на Кърджалийски окръг, са променили имената си, а във Велинградско те са приблизително 400. В останалите райони броят им е незначителен. [101]

Макар границата на тази първа фаза при българите мюсюлмани да е спорна, без съмнение 1962 година очертава началото на кампанията по смяна на имената на циганите. Тя се проточва повече от две десетилетия, тъй като при различните субгрупи роми мюсюлмани това става по различно време. Смяната на имената тук минава без съществени сътресения, прояви на насилие и пр. Може би това в известен смисъл подвежда режима, че по подобен сценарий биха се развили събитията и сред помаци и турци.

Промените в малцинствената политика на комунистическата партия правят отново актуален въпроса за преоценката на Дружба „Родина“, на нейните цели и методи на работа. Макар в предходния период бившите вече родинци бързо да се „приобщават“ към новата власт, до този момент над тях продължават да тегнат епитетите „фашисти“ и „буржоазни националисти“, а самата организация официално да е заклеймявана. Още от края на 50-те години бивши ръководители и съмишленици на Дружбата като Петър Маринов, Александър Караманджуков, Светослав Духовников и др. започват да изпращат писма до ЦК на БКП, в които молят за преразглеждане на тяхната дейност и на организацията като цяло. Особено активен е бившият секретар на „Родина“ П. Маринов. През 1959 г. той пише специален очерк, озаглавен „По възродителното движение сред родопските българи-мохамедани. Материали за най-новата история на Родопите“. Този негов труд така и остава

[101] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 12, л. 36–41.

неиздаден, но в ръкописен вид е изпратен на тогавашния първи секретар на ОК на БКП – Смолян Ат. Кълбов. Последният все пак успява да бъде спечелен за каузата на бившите родинци и препраща очерка с придружаващо го изложение до ЦК. От Маринов и другите му съидейници дори е издигнато искането за възстановяване на Дружбата под някаква форма. [102] Първият опит на родинци да извоюват преоценка на своята дейност е на проведената през 1960 г. в Смолян „теоретична конференция по българо-мохамеданския проблем". Както преди самата конференция, така и след нея, Маринов изпраща нови изложения до висшия управленски орган на комунистическата партия. По време на нейното протичане той се опитва да изнесе доклад, но напразно. Думата отново е дадена на Кирил Василев, който повтаря старите негативни оценки за дейността ѝ. [103] Мнението на бившия гонител на родинци се преповтаря и в организираните конференции с участието на учители и ОФ активисти в Кирково, Аврен и Бял извор, Кърджалийско, Гоце Делчев и Велинград. По повод на смолянската конференция и за нуждите на съпътстващите я прояви в другите райони с българо-мюсюлманско население е издаден специален свитък с пропагандни материали. [104] В него все още не намира отражение постепенната промяна във възгледите на високопоставени функционери на комунистическата партия за „Родина". Конференцията в Смолян обаче прави отново актуални въпросите за промяната на традиционното облекло и имената на българите мюсюлмани и по този начин косвено постига реабилитация на отричаните до този момент цели и методи на работа на Дружбата. Бившият следдеветосептемврийски комунистически функционер и народен представител Юсеин Шолев демонстративно сменя малкото си име на Явор. Такава е и реакцията на партийния секретар в с. Забърдо и бъдещ смолянски районен мюфтия Смаил Алиев, който променя името си на Чавдар Илиев. Някогашният родинец Юсеин Коджахасанов, превърнал се впоследствие в комунистически функционер и достигнал до поста първи секретар на ОК на БКП – Смолян, също връща българското си име – Величко Караджов. [105]

Всички те са знакови за българо-мюсюлманската общност фигури и активисти от регионален мащаб, чиито действия безспорно влияят върху формирането на нова обществена нагласа и постепенното налагане в актуалния местен дневен ред на въпроса за имената. Призивите на бившите активисти на „Родина" за реабилитация обаче продължават да остават без последствия поради силните позиции във върховете на партийно-правителствената номенклатура на смолянски комуни-

[102] Пак там, а. е. 475, л. 7–8.

[103] Пак там, а. е. 12 л. 12–18.

[104] *Родопа – българска твърдина.* С., 1960.

[105] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 218, л. 51.

сти – отявлени противници на Дружбата в миналото. Сред тях ключова роля играят заелият през 1962 г. поста първи секретар на ОК на БКП – Смолян Никола Палагачев, професорът по философия Кирил Василев, както и други бивши партизани от Среднородопския отряд „К. Шишманов". През 1961 г. К. Василев издава своя пропагандна книга, в която повтаря старите си негативни оценки за Дружбата от 40-те години. [106] Все пак изложенията на родинци предизвикват анкета от ЦК на БКП, в която са потърсени мненията на местни родопчани, имали в миналото някакво отношение към това движение. Сред анкетираните са бившите членове на Околийския комитет на БРП (к) – Смолян М. Узунов и А. Спасов, доцентът по българска филология Ст. Кабасанов, бившият партизанин и по това време обещаващ писател Ст. Сивриев, както и Н. Хайтов, чиято звезда като родоповед изгрява през същата година с пътеписите му „Разбулена Родопа". [107] Всички те, независимо от различните нюанси, се изказват положително за „Родина" и оценяват заклеймяването ѝ в миналото като погрешно. Това дава основание на ръководителя на анкетата Н. Младенов да изготви становище на отдел „Пропаганда и агитация" на ЦК по въпроса и да го предостави на своите началници в Секретариата. От своя страна противниците на Дружбата правят опит да проведат пленум на ОК в Смолян, на който „Родина" отново да бъде заклеймена. Новите изложения на П. Маринов и А. Караманджуков до ЦК успяват да предизвикат отлагането му. [108]

В последна сметка се стига до съвещание в Секретариата на ЦК по българо-мюсюлманския въпрос на 6 март 1964 г. с участието на ръководителите на окръжните комитети в тези райони. То се председателства от тогавашния втори човек в партийно-държавната пирамида – секретаря на ЦК по въпросите на идеологията Митко Григоров. Основният доклад е изнесен от ръководителя на отдел „Пропаганда и агитация" В. Иванов. В него той формулира главната задача: „Да се подкрепи и разгърне масово движение за премахване на старите, вредни традиции в бита, за преодоляване на религиозния фанатизъм, за замяна на турско-арабските имена с български."[109] В доклада се посочва, че в Смолянски окръг цифрата на сменилите имената си е нараснала до около 9 000 и остро се критикува благоевградското партийно ръководство за голямото изоставане. Няколко дни по-късно за съвещанието се появява репортаж в партийния официоз „Работническо дело", озаглавен в характерния за него стил: „Непрестанни са грижите на Партията за българи-

---

[106] **Василев, К.** *Родопските българи мохамедани.* С., 1961.

[107] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 475, л. 4; 7–8; ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 218, л. 34–46.

[108] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 218, л. 213–217.

[109] **Дюлгеров, П.** *Разпнати души.* С., 2000, с. 27.

ите мохамедани". [110] В него се съобщава и за официалната партийна преоценка на „Родина", която е преквалифицирана от „фашистка" в „буржоазно-националистическа" организация. Тази формулировка ясно показва колко трудно и мъчително висшето комунистическо ръководство се разделя с представи и стереотипи, формирани в периода непосредствено след завземането на властта, независимо че в новите условия те вече се превръщат в пречка пред актуалния политически курс. Все пак тя отбелязва частична еволюция, която неофициално ще бъде задълбочена през следващите години и десетилетия, без обаче до падането на комунистическия режим да се стигне до окончателно реабилитиране. Според самия Петър Маринов повратен момент в припознаването на родинци като „свои" представлява първото публикуване в том IV на „Родопски сборник" на документи за дейността на Дружбата, подбрани от Александър Караманджуков. [111]

Съвещанието от март 1964 г. има инструктивен характер за отделните окръжни комитети, на които работата по „приобщаването" на българите мюсюлмани се вменява като най-важна и непосредствена задача. Същия месец е свикан пленум на Окръжния комитет в Смолян, на който софийските решения са „снети" на местното партийно ръководство, принудено в последна сметка да се примири с проявеното височайше благоволение към бившите родинци. Въпреки това в междуличностен план враждата продължава да тлее и през следващите десетилетия. [112]

В Благоевградски окръг обаче софийските решения са разчетени по по-различен начин. Без това да е предшествано от съответната „артилерийска подготовка", местното ръководство решава да пристъпи към директна смяна на имената. Желанието на тогавашния първи секретар Кръстьо Тричков и на функционерите от регионален мащаб Петър Дюлгеров и Съботин Генов е да „натрупат точки" в своеобразното състезание между окръзите за доверието на централното ръководство. На заседание на бюрото на Окръжния комитет се налага мнението на секретаря по идеологията С. Генов да бъдат организирани регионални съвещания с т. нар. „актив", на които задачата директно да се пристъпи към смяна на имената да бъде „спусната по места". Първото от тях се провежда на 22 март в Гоце Делчев. Всъщност терминът „съвещание" не е особено точен, когато става дума за информиране на местните партийни ръководства за мнението на техните началници и когато на форума присъстват около 600 човека. По предварителен сценарий 13 участници обявяват публично новите си имена. Страхът на останалите

[110] *Работническо дело, № 67, 13.03.1964.*

[111] *Родопски сборник*, Т. IV, 1976, 137–167; ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 224, л. 40–44.

[112] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 217, л. 34–46; а. е. 218, л. 217; 470.

присъстващи, че с този акт всъщност се самоизключват от общността, в която живеят, на този етап ги въздържа да се присъединят. На проведените впоследствие съвещания по общини те поставят условие на благоевградското партийно ръководство да направят това в съответните села гласно едва тогава, когато се намерят (или бъдат принудени) и други, които да сторят същото. [113]

За технологията на въздействие върху отделните селища и хора, за механизмите за упражняване на натиск свидетелства белетристично-мемоарната книга на един от ръководителите на кампанията – П. Дюлгеров. Самият той прави първите си стъпки на „възродител" именно по време на тази неуспешна акция в района на Чеч, но постепенно натрупва опит и в качеството си на първи секретар на ОК на БКП – Благоевград ръководи следващата през 70-те години. Неговата политическа кариера приключва с издигането му до кандидат-член на Политбюро (и лидер на казионните Профсъюзи), когато взема участие в преименуването на турците. Ето как изглеждат тези събития през погледа на Дюлгеров:

„В много села смяната на имената беше спонтанна и масова. Извърши се за броени дни. Пред кметствата се образуваха дълги опашки. Хората, включително туркофилски и фанатизирано настроени, бързаха да засвидетелстват лоялността си към властта. На селските мегдани се появиха тъпани и зурли. Тук-таме се извиха хора." [114]

Пасторално-идиличната картина, рисувана от местния властник влиза в рязко противоречие с разказа на един от преименуваните, жител на гоцеделчевското село Дебрен. Неговата история е по-различна:

„На 23 март дойдоха от ТКЗС–то да плашат и директорът на Гърменското училище тогава – Крум Топалов с пистолет слезе и най-напред събра активистите. Смениха си и те имената и свъртяха [блокираха – б. м. – М. Г.] селото посред нощ. Гърменци ги бяха облекли с военни дрехи, с пушки и обкръжиха цялото село – аз като видях и избягах през амижовата [чичовата – б. м. – М. Г.] къща, през градините и избягах." [115]

Цитираният разказ, освен заради противоречието си с официалната версия на Дюлгеров, е интересен и от още една гледна точка. Той засяга проблема за целенасоченото превръщане от режима на християнските съседи на преименуваните в съучастници в кампанията. Как-

---

[113] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 28–31.

[114] Пак там, с. 31.

[115] Спомен на Моарем Алил Пачеджи от с. Дебрен. – Във: *Горчиви разкази....*, с. 58.

то и в много други селища, в случая с участието на жители на българското с. Гърмен съзнателно се реанимират стари вражди и конфликти и със средствата на пропагандното внушение каузата на „възродителите" се представя като „общобългарска", а проявите на съпротива – съответно като „антибългарски". Именно този механизъм на промяната на имената, при който са въвлечени практически почти всички християни в т. нар. смесени райони, размива границите между репресирани и репресиращи, въпреки че пряката жертва на това всекидневно насилие са помаците. Действащите лица, сред които са и българо-мюсюлманските активисти, често сменят ролите си – механизъм, който впоследствие неколкократно е използван от режима при следващите кампании. Всичко това изкопава дълбока разграничителна линия между съседи и близки и стои в основата на вторичното „отродяване" на българите мюсюлмани от останалата част от обществото.

Особено драматичен е сблъсъкът на режима със съпротивата в Рибново. То е многолюдно село, разположено във високата част на планинския масив Дъбраш в Западните Родопи, известно със силната вяра на жителите му, достигаща дори до фанатизъм. До ден-днешен на тази преданост се гледа като на основния фактор, задържащ тук жителите му и създаващ у тях особено чувство за солидарност. По някои данни на Държавна сигурност селяните по това време издържат сами около 40 ходжи с цел изрично да подчертаят огромния си респект към мюсюлманската религия. [116] Когато активистите в кампанията, мобилизирани в своеобразна „група за натиск", навлизат в селото на 29 март, те стават свидетели на истински бунт. Всички жители са събрани на площада и при пристигането на „екипа" се нахвърлят с камъни, дървета и брадви срещу него. Членовете му панически побягват, един от милиционерите е тежко ударен и изпада в безсъзнание. Опитите на придружаващите „възродителите" войници с изстрели да възпрат тълпата са безуспешни и те също са обърнати в бягство. Селяните залавят един от войниците и го обезоръжават. Пленените войник и милиционер са подложени на гаври, сред които и слагане на фес на главата. Издигат се дори призиви да бъдат убити. Все пак благоразумието и по-точно респектът пред униформите им надделява и разбунтувалите се помаци решават да ги освободят. За по-нататъшно организиране на съпротивата рибновци съставят специален щаб, който се настанява в общината. На минарето на джамията е издигнато турското знаме. Учителите християни и семействата им са изгонени от селото, като им е заявено, че по-нататък то ще се нуждае от турски, а не от български учители. Рибновци прекъсват всички кому-

---

[116] **Трифонов, Ст.** Мюсюлманите в политиката на българската държава (1944–1989). – Във: *Страници от българската история. Събития, размисли, личности.* Т. 2, С., 1993, с. 218.

никации, свързващи ги с вътрешността на страната – пресечен е телефонният кабел, взривен е мостът на пътя за Гоце Делчев. В селото е сформиран денонощен патрул и са изпратени хора за свръзка с останалите мюсюлмански села в района. [117] Практическото въставане на Рибново срещу кампанията по смяна имената сблъсква организаторите ѝ с нов проблем – какво да се прави на място, в което липсва лоялна група, дори отделни хора, които да ги подкрепят отвътре, да послужат като трансмисия за проникването на властта в локалната общност. Събитията тук не се вписват в утвърдения вече модел, при който се намират най-напред активисти от самата помашка среда, които публично да застанат зад политиката на режима, а впоследствие да се действа за разширяване на натиска върху по-упоритите. Масовият бунт на рибновчани поставя под съмнение считания за ефективен механизъм. Това води и до засилване на съпротивителните реакции в съседните села. Ето какво пише по този повод П. Дюлгеров:

„Какво бе станало в Рибново? По предварителна преценка то трябваше да се остави накрая, след като смяната на имената приключи във всички околни села. [...] Вестта за случилото се в Рибново бързо се разнася из селата на Западните Родопи. Напрежението нараства, обстановката започва да се променя. Първоначалният шок и еуфорията са преминали. Почти навсякъде туркофилите и фанатиците се окопитват и минават към организирано противодействие. Зачестяват случаите на малтретиране и жестока разправа с българите мохамедани, привърженици на възродителната идея. В отделни села като Аврамово, Бунцево, Господинци, Корница и Брезница се прибягва до намеса на милиция и отрядници.“ [118]

Важен аспект от действията на рибновчани е извеждането на съпротивата извън селото и превръщането ѝ в организирана проява на цялото помашко население в Чеч. Освен това делегации са изпратени до ЦК на БКП и до турското посолство в София. Подобни пратеничества тръгват и от селищата в района на Якоруда. Именно това придава на случая национална значимост и предизвиква реакцията на висшето партийно ръководство. Част от представителите им са приети от члена на Политбюро Боян Българанов, който изразява съчувствие към жалбите на помаците и дори дава телефонния си номер, за да се свържат с него, в случай че имат проблеми. Действително по обратния път им се налага да покажат визитката на висшия властник, за да бъдат пуснати да се завърнат по домовете си. [119]

---

[117] ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 5454, л. 20–30.
[118] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 34–36.
[119] Информатор Мехмед Бодев, с. Иланско, жив. в с. Зараево, Твърдица.

Когато на следващия ден – 30 март, в кабинета на първия секретар на ОК на БКП в Благоевград Кръстьо Тричков се обсъжда идеята да се нападне селото и да се арестуват по-първите хора в него, лично Т. Живков се обажда и ултимативно му нарежда да прекрати незабавно кампанията, за да не се налага „да снеме доверието си от тях“. Същевременно съобщава, че на следващия ден в района ще пристигне комисия на ЦК на БКП, ръководена от ген. Иван Бъчваров, която да проучи случая и да му докладва лично. [120] Ето какво пише в своя доклад представителят на висшето комунистическо ръководство за посещението си в Рибново на 1 април:

„Огромна тълпа от жени, деца, мъже и всички ходжи ни посрещнаха настръхнали и свирепи. Ние ги предупредихме, че можехме да дойдем с танкове и буквално да ги емажем заради техния бунт, но ние идваме сами по поръчение на Тодор Живков да им обясним какво е становището на ЦК по станалото. Открито разкритикувахме неправилните методи на действие на местните другари, заявихме, че Централният комитет няма такова решение, че въпросът за тяхното преименуване е въпрос на съзнание и доброволност.... [...] Съгласиха се веднага да дадат оръжието, да възстановят моста, да вдигнат постовете, да отидат на работа и установят пълен порядък.“ [121]

Генералът е посрещнат изцяло според „традициите на Ориента“ – качен е на празнично окичен жребец, влиза и излиза от селото по пътека от халища и алени черги. Селяните започват да скандират „БКП“ и „Живков“. [122] Самият той поема ангажимента, че нито косъм няма да падне от главите на рибновци. Всичко това в последна сметка провали изначално кампанията по преименуването в регионален мащаб. В целия окръг започва спонтанен и неконтролируем процес на възстановяване на турско-арабските имена, дори и там, където събитията са минали без каквато и да е съпротива. Особено показателен в това отношение е един текст в летописната книга на училището в с. Церово, Благоевградско:

„Март 1964 г. По решение на Партията се проведе акция за преименуване на хората с чисти български имена. Тази акция протече без особени затруднения. За 3 дни всички до един без изключение на пол и възраст по желание идваха в училището и попълваха декларации за смяна на турските имена с чисти български.

Тази акция, така успешно извършена в цялото село, както никъде другаде в страната, претърпя провал накрая. Пак по решение на Пар-

[120] Пак там, с. 34.
[121] ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а. е. 5454, л. 26–27.
[122] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., с. 38.

тията им бе казано, ако искате можете да си останете пак със старите имена. И въпреки, че бяха минали 10 дни и с тях се привикваше, с новите имена, то по примера на всичките села от окръга и те решиха да им останат пак старите имена.“ [123]

Горният текст е твърде любопитен за изясняване на механизмите на въздействие върху колективното съзнание на българите мюсюлмани и за техния групов импулс, който е в основата на често противоположни по смисъл и ефект действия. Същевременно той е и показателен за съществените различия в нагласите и реакциите в различните селища при подобни кризисни ситуации.

На връщане от Гоцеделчевско Бъчваров минава и през Велинградско. Посещението при първия секретар на ОК на БКП – Пазарджик Спас Господов има по-скоро превантивен характер. Местното ръководство, което, макар и по-кротко, е поело вече по стъпките на своите колеги от Благоевград, е предупредено да прекрати по-нататъшните си действия. По някои съвсем приблизителни изчисления в този район са преименувани около 600 човека, на които са устроени банкети в местните ресторанти. [124]

На 9 април 1964 г. Бъчваров депозира своята докладна записка по случая в деловодството на Политбюро. Тя е издържана в подчертано критичен дух по отношение на благоевградското окръжно ръководство и препоръчва строгото партийно наказание на членовете му. Обсъждането в Политбюро на случая става на 12 май 1964 г. Ролята на обвинител заема завеждащият отдел „Пропаганда и агитация“ на ЦК В. Иванов – същият, който два месеца по-рано обвинява партийните функционери в Пиринския край в изоставане и бездействие. Както и в бъдеще, при подобно разчистване на сметки между по-второстепенни функционери Т. Живков заема ролята на арбитър, на умерен и търсещ баланс лидер. Самият той депозира в Политбюро свои „съображения“, които частично омаловажават случая, но същевременно критикуват Кр. Тричков и съучастието в цялата история на П. Кубадински. [125] Макар цялото бюро на ОК – Благоевград да е наказано, безспорно е, че както Т. Живков, така и останалите членове на висшия изпълнителен орган на комунистическата партия открито или полуприкрито симпатизират на „възродителите“ и критикуват по-скоро тяхната неопитност и самонадеяност, отколкото методите им на работа. Това личи и в различните житейски и кариерни пътища, които поемат участниците в тези събития. Както П. Кубадински, така и Кр. Тричков и П. Дюлгеров бързо се

---

[123] ДА – Благоевград, ф. 1338, оп. 1, а. е. 678, л. 8.

[124] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 225, л. 258.

[125] Целият текст на Живковата докладна записка е публикуван от П. Дюлгеров в цитираната вече негова мемоарна книга, с. 41–45.

издигат до самия връх на партийно-държавната пирамида и съставляват неразделна част от Живковата политическа гарнитура чак до края на неговия режим. Обратно, някои от техните критици са пенсионирани, като В. Иванов например, а Ив. Бъчваров приключва кариерата си като дипломат.

Няма съмнение, че рибновските събития от 1964 г. забавят масовизирането на кампанията по смяна на имената със 7–8 години. Като цяло обаче те не променят характера на следваната политика. Макар и не толкова брутално, и през следващите години с пълна сила продължава натискът спрямо ислямската конфесионална идентичност. Той обаче върви паралелно със сериозни капиталови вложения в тези райони, насочени към създаване на постоянна заетост, благоустрояване на селищата и повишаване на качеството на живота в тях. Умело практикуваната от Живков политика на редуването на „тоягата и моркова" намира едно от най-ярките си проявления именно в случая с мюсюлманското население.

Директният силов подход, приложен в Западните Родопи от местните функционери, продължава да бъде един от възможните варианти за Живковото обкръжение, но в този момент то предпочита да се опре на все още неизчерпаните възможности за „пълзяща" промяна. В това отношение действията на смолянското ръководство се оказват много по-резултатни и безпроблемни. През втората половина на 60-те години обаче разликата между двете стратегии постепенно се заличава.

* * *

Шестдесетте години отбелязват истинска революция в бита на планинското население. Тя наистина е впечатляваща на фона на предишното мизерно положение и потвърждава мненията на редица изследователи за силния модернизационен импулс на ранния комунистически проект в Източна Европа, особено сред „най-изостаналите" традиционни общности. Това, разбира се, с пълна сила се отнася и за помаците, които десетилетия наред, до 40-те–50-те години на XX век, стереотипно се портретират като една от „най-примитивните" групи. Разликата в качеството на живота, постигната през 60-те–70-те години, е истински цивилизационен скок, с който режимът има всички основания да се гордее. За изходната база на промените свидетелства едно донесение на инспектор в Министерството на социалната политика от края на 1946 г. за бита на помашкото население в Чепинско:

[с. Костандово] Обходих една част от къщите на българо-мохамеданите, разговарях поотделно с тях за тяхния живот, поминък и подобрение на бита им. Жилищата им са крайно неудобни и нехигиенич-

ни. Вътрешната обстановка е бедна, а някъде и мизерна. Самите къщи са направени от малки, ниски и тесни стаички с много малки прозорци, без каквато и да е вътрешна уредба – мебел и др. В една стаичка живеят 5–10 души, а някъде и повече. Обикновено до самите жилища са яхърите за добитък и нечистотиите се изхвърлят до самите врати или прозорците. Двор почти няма, а там където има той е зает със стопански сгради. [...]

[с. Корова] Разположено в северната част на Чепинското корито, малко село, населено изключително с българо-мохамедани. Жилищата са крайно бедни. Те приличат по-скоро на колиби, в които живеят не хора, а животни. Никакво вътрешно разпределение няма. В едната стая се намират хората, а в другата животните. За вътрешна уредба, чистота и хигиена не може и да се говори. Натъкнах се на такива случаи, където не можеше да се различи, дали хората живеят или животните. Куриозен е един случай в едно дворно място от 300 кв. м. – живеят 83 души. Лошите условия, при които са поставени да живеят българо-мохамеданите е причина за голямата смъртност между тях. [126]

Тази повсеместна картина радикално е променена в сравнително кратки срокове. До към 70-те години е подменен приблизително 80% от сградния фонд в родопските селища. [127] Най-видима е промяната в облика и обзавеждането на жилищата, които са както реално, така и символично културно пространство. Домът е и своеобразен индикатор за семейството, неговото ежедневие, статус и престиж в местната общност. Отначало се „облагородяват" и преустрояват традиционните за Родопите архитектурни форми – двуетажни жилища без мазета, тавани и сервизни помещения, а впоследствие под влияние на т. нар „типови проекти" се променя цялостната планировка в стремежа към „модерност" и по-голям комфорт (включително бани, тоалетни и пр.). Стопанските помещения се отделят от жилищното пространство, а вътре в него намират своето място атрибутите на „обновения социалистически бит". [128]

Старите каменни и кирпичени постройки отстъпват място на тухлени къщи, горните етажи на които стъпват на бетонни плочи. Тоалетните постепенно се „долепват" до къщите и в тях започва да се влиза през долния им етаж, а през 70-те години масово са вече вътрешни помещения. Тази промяна върви успоредно и с въвеждането на течаща вода в домовете. Първоначално чрез бригади на доброволни начала вода-

[126] ЦДА, ф. 49, оп. 1, а. е 385, л. 50–52.

[127] **Монов, Цв.** Икономически и социални изменения в Родопския край (1944–1977). – *Родопски сборник*, Т. 5, 1983, 5–40.

[128] **Стаменова, Ж.** *Етносоциални аспекти на бита в Източните Родопи през 70-те – 80-те години.* С. 1995, 48–49.

та на селските чешми е доведена до отделните улици в селата. Оттам всеки собственик прокопава свой водопровод до двора си. В началото на 70-те години водата вече влиза от дворовете в къщите на селяните. И днес във всяко село се помни кой е първият, построил къща от бетон и тухли, кой за първи път „залепва" *нужника* си до къщата и коя е първата сграда с вътрешна тоалетна. В края на 60-те години започват да се появяват и първите домашни бани, които заместват съществуващия до този момент примитивен дъсчен *'амам.*[129] Въобще революцията в бита най-пряко се отразява върху повишаването на личната и селищна хигиена. По своите форми и проявления сред помаците и турците тя не се отличава от промените, настъпили при българите християни едно поколение назад. При това по отношение на планинските селища разликата във времето е още по-малка, а в някои случаи дори няма такава. Тези изменения протичат паралелно и с общата промяна във вида на селищата. Символ на новото и модерното в тези селища става и т. нар. „радиофикация". Разбира се, това е нов мощен източник на информация и познание за света в една относително затворена среда. За тази промяна в източнородопските селища свидетелства бъдещият политически дисидент Мохамед Узункъш:

„Гледах как камионът се скрива по някакъв път и изчезва в планините. Тогава се питах: какво има зад тези планини, какви хора живеят там? Правят много умни неща, които ние не можем да разберем. Няма да забравя, когато за пръв път видях радио. Старите казваха, че вътре в кутията има много малки хора, които свирят и говорят. Вуйчо ми купи първото радио, събра се цялото село [...]. В началото на 60-те пуснаха и тока в селото [с. Веслец, общ. Кирково – бел. м., М. Г.], опънаха жиците и – свети."[130]

През 60-те–70-те години дори най-отдалечените махали са електрифицирани и снабдени с асфалтови пътища, които ги свързват със съответния общински и окръжен център. Изключение са само някои затънтени колиби, обикновено във високата планина. Установяват се редовни автобусни връзки, с които се улесняват пазарните и административните комуникации, гимназиалното образование за децата и трудовите миграции на част от селските жители. Това е времето, в което се изграждат и нови обществени сгради – обикновено кметства, пощи, фурни, младежки домове. Те се превръщат в нови центрове на публич-

[129] Информатор – Бисер Д. Даскалов, р. 1938 г., жив. в гр. Доспат, средно педагог. обр.

[130] Интервю с М. Узункъш – Във: *Историята, населена с хора. Българското общество през втората половина на XX век.* Съст. В. Мутафчиева и др., Т. I., С., ИК „Гутенберг", 2005, с. 450.

ност и на архитектурна доминация в селищното пространство, постепенно измествайки джамията и функционално свързаните с нея помещения и сгради.

Режимът полага и немалко грижи за превръщането на родопския селянин в лоялен представител на работническата класа. Този процес води началото си от 50-те години, когато разработването на рудните находища в тази част на страната става национална политика. В близост до рудниците започва създаването на флотационни фабрики, формират се и съпътстващи производства, които ангажират значителен брой хора. Паралелно с това част от родопското население участва в строителните дейности по първите язовири. Сред тях най-рано е завирен Ташбоаз (по-късно „Васил Коларов"). До края на 50-те години приключва изграждането на т. нар. Баташки водносилов път, който създава в тази част на планината енергиен център от национално значение. От 1960 г. започва подготовката за строителството на най-мощния хидро-технически комплекс в страната – каскадата Доспат–Въча. То буквално променя ритъма на живот в целите Западни Родопи. Откриват се огромен брой работни места, в района се настаняват много специалисти от вътрешността на страната. Всичко това се превръща в силен катализатор на модернизационните процеси в българо-мюсюлманската общност. Трайно се променя и поминъкът в редица селища. От дърводобив и съвсем дребно и разпокъсано картофопроизводство много села и стопани се ориентират към работа в строителството, транспорта, по тези места се появява и организираният туризъм. От 1967 г. започва и завиряването на язовир Доспат, второто по големина изкуствено езеро в страната. Показателни за темповете на тези процеси са статистическите данни за спадането на относителния дял на заетите в селското стопанство по окръзи:

Окръг	1960	1965	1970
Благоевградски	69,1 %	63,8 %	55,1 %
Кърджалийски	78,4 %	73,2 %	68,2 %
Смолянски	58 %	46,3 %	41,1 %

Източник: Статистически годишник на НР България, 1978.

Действително тези проценти се отнасят до цялото население на окръзите и не сочат реалното състояние при българите мюсюлмани, при които числото на заетите в земеделието е още по-високо (с изключение на Кърджалийско, където турското население е изключително земеделско). Това прави промяната още по-драматична. В същия порядък е нарастването на броя на хората в тези райони, заети извън материалното производство – т. нар. „служащи". В отделните райони за 60-те

години техният брой се увеличава приблизително с 50% от дотогавашния за Благоевградско и 70% за Смолянско и Кърджалийско. [131]

Разбира се, цитираните по-горе данни за социалните и икономическите изменения в родопските селища нямат за цел да представят единствено идиличната картина за всестранния подем в страната и в частност в този район. Този тип изследвания и публикации бяха особено популярни във времето, за което говорим, и по разглеждания въпрос съществува обемна литература. [132]

Въпреки обичайната пропагандна опаковка дори на най-стандартните и сухи статистики не подлежат на съмнение съществените цялостни изменения в стопанския и социален ландшафт на българо-мюсюлманската и турската общност както в Родопите, така и в останалите части на страната. Показателен и добре осъзнаван факт е, че по същото време районът на Западна Тракия от другата страна на българо-гръцката граница, за който може да достигне някаква информация извън пропагандните канали, остава много по-неразвит и в плен на традицията. [133] Същите сведения достигат и от близки и роднини, изселили се някога в Турция, където изоставането е още по-значимо. Така че в обозримия за българите мюсюлмани хоризонт отвъд българските граници и пропагандната завеса (която чертае още по-фантастични различия), общите процеси на модернизацията и качеството на живота са по-напреднали и относително по-добри. Това безспорно създава кредит на доверие на режима и води до нарастване на подкрепата за него.

---

[131] **Монов, Цв.** Цит. съч., с. 32; Приведените от автора статистики са използваеми само частично, тъй като, ако данните от родопските окръзи се съпоставят с тези от други райони на страната, ще се види, че тук спадът в заетите в селското стопанство е по-бавен, отколкото във вътрешността. Ако обаче вземем предвид изключително ниските изходни показатели в началото на промените, ще проличи действително революционният им характер.

[132] Особено плодовит автор в това отношение е **Цв. Монов**. Под неговото перо излизат публикации като: Социалистически преобразования в Родопския край (1944–1974). – ИПр, 1974, № 4–5; Икономически и социални изменения в Родопския край (1944–1977). – РСб, 1983, № 5, 5–40; Просветното дело сред българите с мохамеданска вяра в Родопския край в годините на народната власт (1944–1968). – РСб, 1972, № 3; Развитие и дейност на народните читалища, кината, музеите и другите културни институции в Родопския край (1944–1973). – РСб, 1976, № 4; *Родопският край – обновен и преуспяващ.* С., 1985. и др. Освен това публикации с подобна тематика имат и автори като **К. Василев, А. Стоилкова, Г. Кузманов** и др.

[133] Най-изчерпателното и добре документирано изследване на историята и състоянието на мюсюлманските общности в Западна Тракия, в това число местните помаци, е дисертационният труд на Вемун Орбакке: **Aarbakke, V.** *The Muslim Minority of Greek Thrace* (PhD thesis), Bergen, 2000. Вж. с. 91–180.

Тя е особено доловима в граничните селища, чийто ритъм на живот се определя от противопоставянето в пропагандно и военно отношение между двата блока на Студената война. Постепенно от края на 50-те години жителите им се превръщат от враждебни към режима елементи, укриватели на редица нелегални групи, в лоялни граждани „на социалистическото отечество". [134] Нещо повече, те стават най-ревнивите пазители на граничната зона, гордо предаващи на съответните служби всеки непознат или чужденец, появил се по тези места. Значителен брой българи мюсюлмани са наградени с ордени и лични награди за предаване и оказване на съдействие при залавянето на бегълци през границата (най-вече граждани на ГДР и по-малко поляци, чехи, словаци или унгарци), за участие в групи за съдействие и въобще по линия на т. нар. „революционна бдителност".

Този проблем не е достатъчно проучен, а той има важно значение за изясняването на някои психологически аспекти на живота в комунистическата система, на поведението на нейните граждани в условията на всеобхватно пропагандно въздействие, включително и върху потенциалните жертви на режима. Разбира се, управляващите вземат мерки и за директното „купуване" на съдействието на крайграничното население чрез добре разгърната система от дребни привилегии, които всъщност превръщат живота край браздата от недостатък в умерено предимство. Така със специално решение на Политбюро от 1969 г. жителите на всички общини, разположени непосредствено по цялата южна граница на страната, се освобождават от данък върху общия доход и данък сгради. [135]

Освен това жителите на разположените по българо-гръцката граница окръзи са облагодетелствани от допълнителни правителствени мерки. Това най-ясно личи от приетите последователно съвместни постановления на ЦК на БКП и Министерския съвет „За по-нататъшно социално-икономическо и културно развитие" съответно на Благоевградски (1968), Смолянски (1969) и Кърджалийски окръг (1970). [136] Особено радикални са предприетите стъпки за стопанско и социално преустройство в Кърджалийско. До този момент районът е популярно (пейоративно) известен сред местното население като *дарджик мемлекет* (много беден край). И в трите документа се отчита, че независимо от значителния напредък в сферата на промишлеността в съответните региони, те изостават значително в сравнение с останалите части на страната. Същевременно се е стигнало до дебалансирано стопанско развитие, при което акцентът е поставен изключително върху добивната

[134] Вж. по-подробно по проблема: **Груев, М.** *Между петолъчката...*, 75–90.
[135] ЦДА, ф. 1Б, оп. 35, а. е. 976, л. 1–30.
[136] *Бюлетин № 5 на ЦК на БКП, август 1970.*

промишленост (главно рудодобив и дърводобив) и в много по-малка степен върху преработващата. Така в постановлението за Смолянски окръг се съобщава, че до този момент това съотношение е 75% към 25%. Предвижданите мерки в него според очакванията на управляващите трябва да доведат до промяна в пропорция 32,2% към 67,8%. [137] Тези цифри звучат твърде нереалистично и до планираното съотношение така и не се достига чак до края на комунистическия режим. Факт е обаче, че цитираните по-горе решения водят до засилване на държавните инвестиции в родопските окръзи, до общо повишаване на качеството на живота и ускоряване на процесите на модернизация в самото навечерие на новата кампания по смяна на имената.

Дребните привилегии, които тези райони получават, вървят паралелно със засилващия се натиск срещу мюсюлманската религия и идентичност на жителите им. Всички действия в тази насока придобиват популярност в характерния жаргон на режима като „мерки по подобряване на патриотичното възпитание". В този дух през пролетта на 1965 г. в Смолян се провежда голяма учителска конференция. Тя сигнализира за все по-голямата ориентация на управляващите към ангажиране на учителството за прокарване на генералната политическа линия сред децата и за упражняване на въздействие върху техните родители. Както навсякъде в страната, в „турските" и „помашките" райони на учителите (без непременно да са членове на БКП) се гледа като на потенциално лоялна група, като от тях се очаква да бъдат мисионери на новото, просветители и активисти. Подобно на други регионални форуми от това време, въпросът за непосредствената смяна на имената временно отсъства от дневния ред. За това свидетелстват заключителните думи на заместник-министърката на просветата Бистра Аврамова:

„Въпросът с имената е сложен, мъчен, затова не трябва да се бърза. Бързането обърква хората. [...] Имената в никакъв случай не трябва да бъдат първата стъпка." [138]

От по-нататошното ѝ изложение обаче, както и от общия дух на конференцията става ясно, че отново е налице поредната „артилерийска подготовка" преди предстоящата нова кампания. Затова свидетелства и появилата се през втората половина на 60-те години обемна пропагандна, популярна и научна литература около ислямизацията и миналото на родопското население. В същата 1965 г. излиза първият том на „Родопски сборник" – издание на БАН, от което се появяват общо 7 то-

---

[137] *Постановление № 43 на ЦК на БКП и Министерския съвет за по-нататъшно социално-икономическо и културно развитие на Смолянски окръг, прието на 15.12.1969 г. Отделен отпечатък.*

[138] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 40, л. 224.

ма, с акцент предимно върху тези проблеми. За духа на времето свидетелства в неиздадените си спомени самият П. Маринов, който е трябвало да даде мнението си за поместените материали. Онова, срещу което той възразява, е не съдържанието, а името на един от авторите – Етем Субашиев. В резултат на проявената от Маринов „бдителност" студията в тома излиза подписана само като „Е. Субашиев". [139]

На следващата 1966 г. започва да излиза и популярното месечно списание „Родопи" с главен редактор Н. Хайтов. Още от неговата уводна статия става ясно, че акцентът ще бъде поставен върху „извършващите се социалистически преобразования в Родопския край, както и за извършващата се културна революция". [140]

От този момент, та чак до края на 80-те години, „Родопи" ще бъде един от основните стожери на „възродителната" политика както по отношение на българите мюсюлмани, така впоследствие и спрямо турците. Поради безспорния си белетристичен талант и популярността, която има в този район, неговият главен редактор постепенно придобива и ролята на своеобразен идеолог на започналия „пълзящ" възродителен процес. Той, заедно със секретаря на ОК на БКП – Смолян Димитър Димитров, е сред онези обществени дейци на 60-те и 70-те години, които превръщат кампанията в своя кауза. Самият Димитров, макар и прехвърлен през втората половина на 60-те години на работа в окръжния комитет в Пловдив, продължава отблизо да следи и да съчувства на случващото се в Родопите. Нещо повече, той се включва в местните партийни интриги по дискредитирането на смолянския първи секретар Палагачев пред висшестоящите началници в София. В тази връзка през март 1969 г. той се среща с П. Маринов, който също принадлежи към персоналните врагове на бившия гонител на родинци. И двамата негодуват срещу неговата сдържана позиция по отношение на смяната на имената. [141] В последна сметка през септември 1969 г. Палагачев отново е преместен на работа в София, а на негово място първи секретар става самият Димитров. Именно на него се възлага и координационната работа с останалите окръзи в очертаващата се масова кампания. Отдалечаването на Палагачев в София събужда отново надеждите на родинци, че най-после ще бъдат потърсени от властта, а техните действия в миналото – окончателно реабилитирани. Това е и причината в края на 1969 г. Маринов да изпрати до ЦК ново „Проекто-предложение за разрешаване на българо-мохамеданския въпрос". [142] Както в него, така и във вижданията на Димитров, централно място заема смяната на имената.

---

[139] Пак там, л. 223.
[140] *Родопи, № 1, 1966, 1–2.*
[141] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 40, л. 236.
[142] Пак там, л. 238–239.

3. КАМПАНИЯТА ПО СМЯНА НА ИМЕНАТА (1970–1974 г.)

Масовата кампания по преименуване на помаците през 70-те години дава увереност на режима, че преодоляването на съпротивата на населението и последвалото поне външно примирение са достатъчно добра основа, на която да се опре следващата фаза на „пълзящото", този път окончателно приобщаване. След временното отстъпление към средата на 60-те години следва преосмисляне на опита, средствата и възможностите за нова смяна на имената, този път на всички българи мюсюлмани.

В контекста на „единната социалистическа нация" и инструментализирането на историята за конкретни политически цели фиксацията на властниците върху мюсюлманските имена напомня автосугестия за лекуване на следите от травматичното османско минало. Доминиращата историографска версия за ислямизацията като акт на брутално имперско насилие, която се преплита с фолклорното възприемане на „чуждата вяра" („турската вяра"), за пореден път обосновава средствата. Мотивите на властниците не са еднозначни и повдигат редица въпроси, но е безспорно, че в идеологическия код на мислене на архитектите на тази кампания „възстановяването на историческата справедливост" е резонно да бъде осъществено чрез действия и въздействия, сходни с начина, по който те си представят, че някога е протекъл ислямизационният процес. На тях обаче е придадено значението на исторически, политически и идеологически легитимни, натоварени с положителния знак на приобщаването в противовес на трагичното откъсване от „българската народност" на цял неин и само неин компонент. Така повече или по-малко насилствените действия се оправдават като най-ефикасния и навременен начин да се сложи кръст на вековете, в които двете българоезични общности са живели разделени.

Редица въпроси биха могли да бъдат поставени и около поведението на самия обект на въздействие, съответно – следваната стратегия на централно и местно ниво. Сред тях най-важен е защо предишните мероприятия на режима, като борбата срещу мюсюлманската религия, „паспортизацията", дори крайно унизителното „разфереджаване", не срещат такава яростна съпротива, на каквато се натъква кампанията по смяна на имената както през 60-те, така и през 70-те години? Очевидно името като код е от решаващо значение и се възприема като един от малкото все още публични маркери на идентичността, което се осъзнава и от двете страни в конфликта. Защо всъщност това е така?

Част от отговора на този въпрос се съдържа в продължаващото да доминира религиозно съзнание сред голямото мнозинство от помаците. Както вече стана дума, тук централно място имат ирационални-

те представи за греха, изкуплението и спасението, тяхната функционална връзка със задгробния живот. Изключително устойчива в тази връзка е вярата, че на третия ден преди Рамазан байрама – на т. нар. *Кадър геджеси*, Всевишният записва срещу всяко име съдбата на човека през следващата година. С други думи, новото име лишава съответния човек от късмета му на земята. С още по-тежки последици за вярващия човек е отнемането на мюсюлманското му име на оня свят. В кораническите представи всеки покойник се представя пред Аллах с името, с което е живял, и по него той прави последна равносметка за делата му. Поради това новото име, дадено на вярващия човек, го лишава от надеждата, че дори и праведно да е живял, ще може да попадне в *дженнета* (рая). Нещо повече – религиозните мюсюлмани вярват, че така душата няма да бъде разпознаваема нито за мюсюлманския, нито за християнския съдник и ще бъде обречена вечно да се скита между двете вери и двата свята, без да намери покой. [143]

Втората важна причина за решителната съпротива срещу тази политика е свързана с обстоятелството, че мюсюлманската именна система, както впрочем и всяка друга в традиционното общество, отразява цял комплекс от древни вярвания и стереотипни представи. Като носител на историческа информация тя обединява миналото с настоящето и бъдещето както по отношение на отделната личност, така и на целия род и дори селище. Особено що се отнася до родовите (превърнали се в отделни случаи и в селищни) имена, предаването им през поколенията ги превръща в своеобразна памет за предците, култът към които е изключително широко развит. Властите също така отчитат факта, че част от именната система постепенно е преминала в пласта на тюркската (тюрко-арабската, „не-българската") топонимия. Поради това в цялата страна тя е обект на систематично изличаване и преименуване още след Освобождението, но особено всеобхватно след 1934 и 1944 г. Същевременно обаче славянските родови и селищни имена сред помаците в Родопите и Ловешко са обичайният аргумент за „единния им корен" със съседите християни.

При избора на личните имена мюсюлманите в много по-малка степен се влияят от името на съответния дядо или баба – практика особено застъпена при българите християни. В мюсюлманската традиция волята на родителите и особено фатализмът при избора на лично име заемат много по-важно място. [144] Поради съвместното съжителство с християните обаче, още преди самата кампания по преименуването,

[143] Информ. Джемал Мустафов Гурдалов, имам в с. Рибново, р. 1921, нач. обр.

[144] Обикновено изборът става чрез предварително наричане на три лъжици и по-рядко на три китки, залци хляб и др. – личен архив на М. Груев (теренни материали от Горно Дряново, Забърдо, Сатовча и др.).

„кръщаването“ на името на дядо или баба започва да получава популярност и сред мюсюлманите. [145]

Третата причина е свързана с възприемането (и самовъзприемането) на индивида като част от локалната общност именно чрез името. Такава е нормативната практика, определяща тази важна връзка. Неизменно част от изследователите акцентират върху идентификационната функция на името. [146] Според тях то не само индивидуализира личността, но едновременно представлява свидетелство за мястото ѝ в социалната йерархия чрез реалната или символична връзка с останалите носители на конкретното или сходно друго име. Тази социализираща функция подчертава и Ив. Хаджийски. Според него името представлява пресечна точка „на представи, чувства, мисли със значение както за самосъзнанието на носителя му, така и за отношението на другите към него“. [147] Според дефиницията на П. Бурдийо името е видимото удостоверение за идентичността на съответния носител в социалното време и пространство. Същевременно собственото име легитимира и основанията за последователните проявления на индивида в него. [148] Така биологичният индивид получава устойчива и трайна социална идентичност във всички възможни полета, в които се намесва като субект, с други думи, във всички възможни негови истории на живота. [149] В тази връзка Джемиле Ахмед акцентира върху способността на името – реална или въображаема – да пренася информация от един свят в друг и от поле в поле, описвайки по този начин и свойствата, личните качества на индивида. [150] Последното се намира в пряка зависимост от заемащата важно място в представите на традиционния човек т. нар. ритуално-харизматична функция на името. Става дума за неговата апотропейна роля срещу зли сили (покровителственото му, магическо предпазно значение). [151]

В контекста на установените локални различия в нагласите и реакциите, в степените на „приобщеност“ към официалната линия, на мимикрия и дихотомия между публична и неофициална сфера, а също на

---

[145] **Кръстева – Благоева, Е.** *Личното име в българската традиция.* С., 1999, с. 10; 71.

[146] **Бестужев – Лада.** Имя человеческое – прошлое, настоящее и будущее. – *Советская этнография*, 1968, № 2 и др.

[147] **Хаджийски, Ив.** *Бит и душевност на нашия народ.* Т. 1., С., 1945, с. 154.

[148] **Бурдийо, П.** „Биографичната илюзия“ – Във: **Бурдийо, П.** *Практическият разум.* С., 1997, 73–75.

[149] Пак там, с. 73.

[150] **Ахмед, Дж.** Име, преименуване и двойствена идентичност. (Българските турци по време на „Възродителния процес“) – *Социологически проблеми*, 2003, 1–2, с. 171.

[151] **Бестужев – Лада.** Цит. съч., с. 132.

поколенческо и индивидуално равнище, всички тези функции, значения и характерните за традиционната култура номинационни практики, не се осмислят по един и същи начин от българите мюсюлмани във времето, за което става дума. От друга страна, те съществуват в съзнанието (и по-устойчиво в подсъзнанието) на тези хора като цялостен комплекс, който мотивира активното масово противопоставяне срещу кампанията. Натискът реактивира значението на традиционните имена като символ на застрашената религиозна идентичност и въпреки „общия родов корен", език и културните сходства, съпротивата се оказва безпрецедентна и изненадваща за властите.

На 17 юли 1970 г. Секретариатът на ЦК на БКП взема решение да продължи работата по подобряването на социалния статус на българите мюсюлмани и същевременно да се пристъпи към смяна на имената. [152] Кампанията започва още през същата година в Смолянско и през 1971 и 1972 г. се разпростира на изток – в Мадански, Рудоземско и Златоградско, и на запад – в Девинско и Доспатско. Следва се вече отрепетирания сценарий – чрез същите „групи за натиск", използвани по време на „разфереджаването" и при безуспешния опит от 1964 г. В тях почти неизменно присъства учителството – както т. нар. „местни кадри", така и привлечените от дребните привилегии специалисти от вътрешността на страната, щатни и доброволни партийни, ОФ–работници и пропагандисти, цивилни и униформени милиционери и пр. Както изрично се подчертава в решението на Секретариата, би трябвало да се спазва смятаният за идеологически легитимен „принцип на доброволността" – поне там, където той е в състояние да даде резултат.

На много места в Централните Родопи, и по-специално в Смолянско, кампанията протича сравнително безболезнено и при отчетено позитивно отношение към нея главно на средното и младото поколение. Образно казано, тя се развива лавинообразно – първо поддава най-горният пласт, който започва да „тежи" върху тези под него. От своя страна поддалите се впоследствие, поради гъсто преплетената мрежа от семейно-родствени и междусъседски връзки, сами се превръщат в „тежест" за най-упоритите и устойчиви членове на локалната общност. Това ускорява процеса, но същевременно увеличава разрушителната му сила и последствията за най-твърдите привърженици на традицията. След лавината те или са напълно смазани в буквалния смисъл на думата и/или са отхвърлени като непотребни отломки в периферията на социума, гледани враждебно както от властта, така и от онези техни съселяни, които не са били като тях. Това повсеместно е съдбата на актив-

[152] *Решение на Секретариата на ЦК на БКП за по-нататъшна работа по националното осъзнаване на българите с мохамеданска вяра*, С., 17 юли 1970 (Специално издание), 2–44.

но съпротивлявалите се личности, което не означава, че в местата на масово и твърдо противопоставяне репресиите не постигат обратния ефект. В много от донесенията на Държавна сигурност и други документи се съдържа и информация за прояви на солидарност с членове на общността, които се намират по затвори и лагери. В някои селища това са новите, неофициални герои, алтернативни на стереотипния образ на социалистическия ударник или поборник от недалечното минало. В някои селища почитта към тях се изразява в колективно подпомагане на семействата им. [153] Разбира се, в годините след падането на комунизма част от активно противопоставялите се през 70-те години станаха обект на стилизация в местната устна традиция, други герои бяха изобретени независимо от противоречивата им позиция или лична съдба, превръщайки се в част от новите пропагандни и политически внушения.

На места при смяната на имената не липсва и ентусиазъм. Тук отново се проявяват бившите родинци. Архивът на П. Маринов предоставя интересни данни за реакцията на предишните му съмишленици в новите условия. Макар вече поостарели, в тази кампания те виждат нов шанс да докажат правотата на своята кауза в миналото и да дадат нови уверения на режима за лоялността си. Един от видните бивши родинци – Войн (Салих) Кумецов от с. Кутела, отбелязва в писмото си от 29 ноември 1970 г:

„В Кутела интелигенцията промени имената си. В с. Виево – също. [...] Младежите донаборници всичките отидоха в казармата с нови документи, с възстановени български имена. Мене не са ме канили още, но момчетата ми преди няколко деня възстановиха българските си имена." [154]

За разлика от своя бивш съидейник, Асен (Асан) Зеров от Войкова лъка, Рудоземско, не чака, а сам кани местните властници на преименуване на своето 14-членно семейство. Тъй като в махалата си той е пръв, за да се придаде тържественост на акта, в къщата му „идват на крака" първият секретар на градския комитет на БКП – Рудозем Вл. Куюмджиев и други местни функционери, придружени от фоторепортер на в. „Родопски устрем". Като на сватба засвирва и цял оркестър от две гайди, акордеон и кларнет, стреля се с пистолети и карабини. Връчването на паспортите със съответните нови имена върви заедно с подаряването на семейството на разтегателна полирана маса, 12 стола, килим, особено модерния по това време радио-бюфет, сервизи. [155] Тези впечатляващи

---

[153] Според информатори от селата Бунцево, Рибново, Корница и др. – личен архив на М. Груев.

[154] ДА – Пловдив, ф. 959К, оп. 1, а. е. 120, л. 42.

[155] Пак там, а. е. 226, л. 49.

подробности описва сам Зеров в писмо до Маринов. Освен ценно свидетелство за налаганата „отгоре“ битова модернизация, то представлява и доказателство за следваната в хода на кампанията тактика в зависимост от всеки конкретен случай.

За да подчертаят приемствеността между някогашните им идеи и актуалната политическа конюнктура, родинци връщат същите „български имена“ отпреди 9 септември 1944 г. По-голямата част от българите мюсюлмани обаче не си спомнят или не искат да си спомнят за тях и предпочитат да изберат съвсем нови имена. Ако в изготвения навремето от „Родина“ препоръчителен списък отсъстват имена, свързани с православието и християнските светци, новата кампания дава възможност за избор и на такива. Отново обаче преобладават „неутрални“, „исторически“ или „модерни“ имена без пряка връзка с религията. Тази практика започва постепенно да се изживява вече при второто или в наши дни при третото поколение след кампанията. Прави впечатление и силното „русифициране/съветизиране“ на именната система, наложена след 1970 г. Това е тенденция, забележима и сред българите християни, но в този случай използването на имена като Сергей, Альоша, Федя и пр. е с много по-голяма честотност. Самите българи мюсюлмани интерпретират по противоречив начин този проблем. Някои отговарят иронично: „за да не ни се наложи след някоя година да се преименуваме отново заедно с вас [християните/българите]“; други обясняват с красивото звучене на тези имена, трети виждат в тях нов идентификационен код, тъй като така отново се подчертава различието спрямо останалата част от българите. Примерните списъци с новите „български“ имена на места се прилагат като задължителни и хората могат да избират само от тях. Един от списъците – този в Смолянско, е изготвен от окръжния функционер с характерното име Феликс (Фаик) Кабадозов, който в случая влиза в ролята на експерт по ономастика. [156]

Както и през 40-те години, като цяло се запазва практиката там, където не е възможно турско-арабските имена да бъдат сполучливо преведени, да се запазва поне съвпадението в първата буква, така че инициалите на съответния човек да не се променят. В началото на кампанията въпросът за смяната на презимето и фамилията все още не се засяга. Впоследствие обаче се стига и до тях. Това води до твърде абсурдни и понякога унизителни номинационни практики. Тъй като омъжените жени живеят по традиция в жилището на съпруга си, а не рядко и в различно селище, става твърде сложно от административна гледна точка да им се даде като презиме новото име на бащата. Някъде то все още не се знае, а някъде той все още не го е сменил. Затова по неволя се

[156] Пак там, л. 39.

налага в тези случаи за второ име да се дава първото на съпруга ѝ. Така всъщност се стига до реанимирането на една архаична номинационна практика, съществувала и при българите християни, но постепенно изоставена още през 30-те години. В отделни селища след цялостното приключване на кампанията документите отново са подменени с вече второ българско бащино име, но на повечето места те остават с второто име, „дадено" им още в началото на кампанията. За разлика от 70-те години, при смяната на имената на турците през 1984–1985 г. омъжените жени вече по правило получават второто българско име на своя баща. [157]

Още по-сложен казус възниква, когато се пристъпва към смяната на презимената на хора, чиито родители са починали. Парадоксално в повечето такива случаи живият внук става „кръстник" на починалия си дядо. Макар, както вече стана дума, при мюсюлманите традицията да се именуват внуците на дядовците и бабите си да е много по-слабо разпространена, по аналогия се заимства една практика, която дава възможност всички да получат по три нови имена.

Така или иначе, даването на фиктивно „българско" бащино име на хора, чиито родители са починали преди кампанията, представлява едно от най-тежките посегателства върху паметта на предците, граничещо с кощунство. В разказите на информаторите тази стъпка на режима неизменно се сочи като пример за изключително грубо вмешателство в дълбоко интимните територии на всеки човек. „Преименуването на покойниците" води след себе си и премахване на следите за тях върху надгробни паметници (включително и такива, свързани със спомена за ятаци и партизани с мюсюлмански имена) и пр. В случаите, когато става дума за селища със смесено население, се стига и до механичното обединяване на мюсюлманските и християнски гробища – стъпка, към която еднакво осъдително се отнасят представителите и на двете религии. Освен това посегателство върху сакралното пространство, нерядко се пристъпва и към пълното заличаване на по-старите мюсюлмански гробища в землищата на селищата.

Властта обаче не успява да постигне пълен синхрон по въпроса за фамилните имена. Проблемът се състои в това, че не малка част от българите християни също носят такива с „турско" звучене или произход. Това налага или „възродителният процес" да се разпростре и върху тях, или просто те да бъдат оставени. Всеки отделен случай получава частно решение – някъде до промяната им така и не се стига, освен когато не произхождат от турско-арабско лично име, другаде са променени само тези на българите мюсюлмани, без да се засягат едноименни-

---

[157] Теренни материали на М. Груев, съхранявани в Архив на Историческия музей – Карнобат.

ците им християни, а много по-рядко отделни престараващи се функционери решават да променят и фамилните имена на стари християнски семейства. Тези „извращения" са донякъде инициирани от хора като П. Маринов и други „пуристи", които пишат специални изложения до първия секретар в Смолян Д. Димитров с настояване за премахването на фамилни имена като Бостанджиев, Капсъзов, Ходжов, Везирска и пр.[158]

В крайна сметка бруталните стъпки на режима водят до нарастване на съпротивата на българите мюсюлмани срещу кампанията. Първата реакция е още във фазата, в която преименуването не е добило масов характер. Протестни демонстрации се провеждат в Мадан и Рудозем. [159] В оценките на Държавна сигурност още преди смяната на имената този район се отчита като най-проблемен. Затова и самата кампания се провежда с поредица от съпътстващи „мероприятия". Така например променен е пазарният ден в Мадан – идеята е той да не е в петък, за да се ограничат участията в празничните богослужения. Нараства и натискът за въвеждане на „новите социалистически ритуали", увеличава се броят на присъдите, санкциониращи ранната брачност. [160] Това води до естествена контрареакция, изразяваща се в зачестили поклонения на Енихан баба (преименуван на връх Свобода),[161] засилване на изселническите настроения, разпространяване на анонимни послания с религиозен характер. В някои от тях, макар да се твърди, че властта била добра, щял да настане глад поради нарушената вяра на хората в Аллах и пр. От бдителния поглед на тайните служби не са убягнали дори такива дискретни прояви на „алтернативно поведение" като придобилото масовост поставяне на юздечките на конете и мулетата на миниатюрни, изрязани от ламарина полумесец и звезда. [162]

Още в самото начало на кампанията тези скрити форми на съпротива преминават в явни чрез организираните протестни демонстрации. Опитите на пристигналия в Мадан първи секретар Димитров да говори пред протестиращото множество и да убеди събралите се да се разотидат завършват без успех, поради което се налага разпръскването на демонстрацията със сила. [163]

---

[158] ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 226, л. 63.

[159] Пак там, а. е. 218, л. 241–242.

[160] ДА – Смолян, ф. 679, оп. 3, а. е. 4, л. 9–11.

[161] Важно място на паметта, смятано за гробница (*тюрбе*) на един от митичните персонажи от епохата на османското завоевание, комуто се приписва покоряването на Родопите. По време на кампанията този местен символ е взривен, а в наши дни отново се стигна до политическа инструментализация на възстановения паметник.

[162] Пак там, л. 50–61.

[163] ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 226, л. 242; **Иванова, Е.** Цит. съч., 98–106.

В контекста на политическите борби в първите няколко години след 10 ноември 1989 г. в пресата се появяват редица къде повече, къде по-малко документирани сведения за тези събития. Те са импулсирани от тогавашните противоречия с утвърждаващата се нова политическа сила – Движение за права и свободи (ДПС), обвиненията в съпричастие на нейни деятели към „възродителния процес" и ДС, използване на „етническата карта" и електорат, икономически интереси и заиграване с травмите от кампаниите срещу българските турци и мюсюлмани. В този дух периодичното повдигане например във в. „Демокрация" на въпроса за политическата и лична отговорност за насилието в страната е в противовес с нарастващите националистически и ксенофобски нотки в печатните медии (в началото на 90-те особено във в. „Дума"), подклаждащи страхове и напрежение в смесените райони. Това става на фона на ескалиращите конфликти в бивша Югославия и сложните вътрешни и външнополитически проблеми на „прехода". [164]

Така например един от участниците в описваните събития – Свилен Капсъзов, представя събрани в ученическа тетрадка свидетелски показания за насилствената смяна на имената през 1972 г. в маданските села и махали Батанци, Равно Нивище, Равнища, Ловци, Аврамовска, Конски дол, Шаренска, Малка река, Чурка, Ляска, Върбина и Койнарци. [165]

Колкото кампанията по „имесменяването", както тя е известна на жаргона на местната номенклатура, се пренася по на запад в Родопите, толкова съпротивата срещу нея става все по-ожесточена. Особено масова е в Доспатското село Барутин. Заедно със съседния Доспат, то заема важно място в травматичната памет на българите християни от времето на Априлското въстание през 1876 г. Известно е, че един от главните предводители на башибозуците при смазването на съпротивата в Батак произхожда именно оттук, немалък брой селяни от тези две села също участват в печално известното клане. Това изкопава пропаст между местните помаци и християни. В отговор, както по време на Руско-турската война, така и през 1912–1913 г., двете села са опожарявани, а част от жителите им са избити или завинаги се изселват. Всички тези събития проектират сблъсъка християнство – ислям на локално ниво и оставят дълбоки следи в колективната памет и на двете страни, а също заемат централно място в „големия наратив" на националната история. В новите условия, когато в пропагандната и историческа ли-

---

[164] **Troebst**, St. Nàtionalismus als Demokratisierungsheimnis in Bulgarien. Von der Verfassungsdiskussion zur Präsidentschaftswahl (Mai 1991-Januar 1992) – *Südosteuropa*, 41/3–4, 1992, 188–227.

[165] *Демокрация*, 1 октомври 1993; Самият Капсъзов, сред малцината публицисти от българо-мюсюлмански произход, впоследствие депутат от ДПС, е един от примерите за това, което Пиер Бурдийо нарича „потиснатата част от категорията на потисниците".

тература се акцентира преди всичко върху общия етнически произход, активното съучастие на помаците от тези села в смазването на Априлското въстание постепенно става неудобно и започва да се премълчава и подминава. Противно обаче на официалния дискурс, „имесменяването“ в Доспат и Барутин се разглежда от смолянските и девинските функционери именно като реванш, историческо възмездие заради някогашните „прегрешения“ на техните жители. Сред самите барутинци също не без основание се е утвърдило усещането, че погледът на властта е вторачен именно в тях и че отново им е отредена ролята на необходима изкупителна жертва. Така опозицията Барутин–Батак има пряко отражение и върху събитията, разиграли се близо век по-късно. [166]

Още от началото на 1972 г. миньорите от намиращия се в близост уранов рудник са подложени на всекидневен натиск да сменят имената си, но „агитаторите“ не постигат успех. Това става причина на 13 март след края на втората смяна мината да бъде обкръжена от цивилна и униформена милиция. Към 23 ч. започва истинска ръкопашна битка между миньорите и „възродителите“, при която малцина успяват да се изскубнат. Повечето са смазани от бой и откарани в Девин, където са преименувани. По-упоритите са осъдени на различни срокове затвор или просто интернирани. [167] Разигралата се през нощта драма в урановата мина още повече покачва градуса на напрежението в селото. Под вековния кавак на площада се събира буквално цялото население – мъже, жени, деца и старци. Те седят там денонощно, търсейки инстинктивно опора в множеството, в колективната солидарност. Това „бдение“ продължава до 16 март 1972 г., когато по заповед на смолянския първи секретар Димитров се стига до блокиране на селото с цел да бъде проведено „тактическо учение“. По тревога са вдигнати поделенията в Девин и Гоце Делчев, мобилизирани са запасняци комунисти от околните села, отново е доведена цивилна и униформена милиция. Този път селото е обградено от танкове, бронетранспортьори, както и от две противопожарни коли с гореща вода. [168] В 16 ч. започва операцията по „овладяване на положението“. Започва безмилостен бой и стрелба във въздуха. Планът е протестиращите да бъдат пръснати по къщите си, където поединично да се разправят с тях. Единственото противодействие, което все пак барутинци успяват да окажат, се изразява в пробиването с кирки на двете противопожарни коли. След разпръсването на множеството на площада се пристъпва към обхождане и пребиване поотделно на търсещите спасение селяни. В резултат от нанесени огнестрелни рани

---

[166] Вж. по-подробно: **Иванова, Е.** Цит. съч., 108–111.

[167] **Ангелов, В.** Страници от отчетите на един районен прокурор. – Във: *Премълчани истини.* С., 2005, 326–327.

[168] Инф. Хасан Ахмед Починлиев, р. 1936 г., нач. обр., земеделец. Неговата майка Неджибе Келосманова е една от загиналите при тези събития.

загиват две жени, шестима други са ранени, стотици са бити. [169] Десетки са и арестуваните и откарани в Девин. Част от тях след преименуването им са освободени, а друга вкарани без присъди в затворите или интернирани за различни периоди от време.

Събитията в Барутин бележат епилога на кампанията в Смолянско и същевременно предвещават още по-кървавата драма на преименуването във Велинградско, Гоцеделчевско и Разложко. Граничното разположение на селището, едновременно в непосредствена близост до българо-гръцката граница и до мястото, където се събират съседните Пазарджишки и Благоевградски окръзи, зарежда с огромно напрежение делника в съседните села, които все още са в неизвестност дали става дума за регионална инициатива на смолянското окръжно ръководство, или е в ход поредната масова акция.

Още през следващия месец събитията се пренасят във Велинградско. В близост до Доспат е голямото помашко село Сърница. В началото на века то възниква като зимно поселище (къшли) на доспатските овчари, но впоследствие се обособява като отделно населено място, в което мюсюлманската религия запазва изключително силни позиции. Разликата в настроенията между жителите на иначе родствените селища е видима и в наши дни. По това време доспатчани, които без особени ексцесии сменят имената си, наблюдават с интерес (а и с доловима от някои анкети доза злорадство) съдбата на съседите си сърничани. Тук обаче събитията не се развиват по познатия вече сценарий. На 23 април 1972 г. жертва на битова свада (заради отнета шофьорска книжка) става 25-годишният униформен милиционер в селото Сергей Куртов. От петимата съучастници в убийството единият се предава веднага. Останалите правят опит да избягат в Гърция, но са заловени при с. Кочан. [170] Впоследствие един от тях е осъден на смърт и разстрелян, а останалите получават различни срокове затвор. Смъртта на младия старшина, произведен посмъртно в младши лейтенант, има само косвена връзка със смяната на имената, но дава отличен повод на властите да стартират кампанията в селото, експлоатирайки шока сред жителите му от разигралата се трагедия. Тъй като голяма част от мъжкото население е заето в дърводобива, два дни по-късно е блокирано намиращото се високо в планината Горско стопанство „Беслет". Подобно на събитията в Барутин, цели се първо да бъдат обхванати мъжете, с което евентуалната съпротива да бъде сломена. Част от горските работници са преименувани на място, а по-упоритите са арестувани и впослед-

---

[169] Според паметната плоча на площада под кавака в селото, издигната след 1989.

[170] Инф. Шукри Якубов, р. *1965 г.*, обр. *висше*, *кмет на селото (обявено през 2003 г. за град)*.

ствие интернирани.[171] По същото време вече подпухналото тяло на убития милиционер е изложено в една от класните стаи на училището в селото, а децата са заставени да видят трупа и след това да чуят покайната изповед на един от съучастниците.[172] Този подход, имащ за цел травмирането на сърничани и внушаването у тях на чувство за колективна вина, всъщност постига очакваното, тъй като страхът, че убийството на униформения може да бъде приписано и на други, парира желанието за съпротива. Така преименуването тук минава неочаквано безпроблемно. За това спомага и погребването на самия милиционер на селския площад и поставянето върху паметната му плоча на подходящ текст:

„Младши лейтенант Сергей Куртов. Загинал геройски при изпълнение на служебния си дълг."[173]

Кампанията и тук продължава с унищожаването на всички надгробни паметници, върху които има изписани турско-арабски имена. Убийството на милиционера в Сърница дава повод за прехвърляне на действията и в района на Чеч, и по-специално в с. Кочан, където са заловени самите бегълци. Вина се вменява и на кочанлии, предоставили първоначално убежище на убийците и оказали се по този начин „замесени в случая". Както отбелязва тогавашният първи секретар на ОК на БКП – Благоевград П. Дюлгеров, това е и единственото село в района на Чеч, където част от „партийния актив" запазва българските си имена, дадени им по време на кампанията през 1964 г. Сравнително безпроблемно преминава преименуването и в съседното с. Осина.[174] В неколкократно цитирания вече публицистично-автобиографичен труд на Дюлгеров, носещ димитър-димовското заглавие „Разпнати души", събитията в този район са представени твърде идилично като еднопосочен процес на „национално осъзнаване" и постепенно „вземане на надмощие над туркофилските и фанатизирани елементи". Всъщност става дума за вкарване в действие на целия арсенал от лостове и инструменти на режима – от дребни насърчения и привилегии до грубо и демонстративно физическо насилие, в резултат на което в последна сметка преименуването продължава. Ето как например комунистическият функционер описва събитията в с. Слащен:

---

[171] Инф. Ахмед Ахмед Пехливан (Неби), р. 1924 г., нач. обр., бивш горски работник, понастоящем пенсионер.

[172] Инф. Шукри Якубов, р. 1965 г., обр. висше, кмет на селото.

[173] Гробът и паметната плоча все още могат да се видят на площада в центъра на Сърница.

[174] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 49–51.

„Окуражени от този рязък, безконфликтен и неочаквано лек обрат в Осина и Кочан, Борис Аврамов с двама сътрудници от окръга се прехвърлят в Слащен. Партийният секретар Владо Масарлиев и част от интелигенцията на селото ги уверяват, че много слащенци са готови за смяна на имената. [...] Без точна представа за обстановката, въпреки предупрежденията за подготвена съпротива, те почват... Противниците са добре организирани и акцията е провалена. Отстъплението е неизбежно. Надмощие вземат туркофилите." [175]

Без да навлиза по-нататък в действията на подчинените си, Дюлгеров пропуска самата „методика" и за да не загуби окончателно читателя за каузата си, отново извръща поглед от ставащото в селото и предпочита да разказва за вълненията на самите апаратчици:

„За провала и създадената обстановка в Слащен бях информиран... от Б. Арабаджиев, началник на ОУ на МВР в Благоевград. Изрично се разбрахме, че конфликтът е локален, може бързо и безболезнено да се ликвидира и за него не бива да излиза информация извън окръга. Веднага потърсих Б. Аврамов по телефона. Намерих го в Слащен. [...] Малко след 10 ч. се разнесе телефонен звън. Ясно прозвуча гласът на В. Масарлиев от Слащен. „Току-що и последният човек в селото смени турското си име с българско. От днес в Слащен ще се чуват само български имена!" Това кратко съобщение развълнува всички." [176]

Както може да се види от текста, тайната на този успех остава скрита, „рецептата" е само за „познавачите" отвътре. Любопитно е все пак как изглеждат тези събития от другата страна. Ето как те се описват от един „възроден":

„Ужас беше тогава. Хванаха ме тука над село отгоре, със сопа ни откараха в милицията, кладоха ме на един стол, на ток ме кладаа. И тогава, какво са правили с мен, какво не са правили и когато се усетих ми казаха, че е готово и айде върви си. [...] Оттука рейсове, рейсове, пълни ги откараха там да им сменят имената." [177]

Разпространението на смяната на имената и на територията на Благоевградски окръг води до рязко нарастване на броя на арестуваните и интернираните. Повечето от тях стоят години наред без присъди. За да се поеме такъв голям брой хора, отново отваря врати закри-

---

[175] Пак там, с. 51.

[176] Пак там, 52–53.

[177] Разказ на Юсеин Ибрахим Трохлев. – Във: *Горчиви разкази...* Благоевград, 2003, с. 102.

тият повторно през 1959 г. най-голям български лагер на дунавския остров Персин, по-известен като „Белене". Така това място възвръща мрачната си слава на своеобразен барометър за състоянието на режима – периодичното му откриване и закриване логично съответства на редуващите се вълни на либерализация и стагнация през десетилетията. По някои косвени сведения през 70-те години тук се намират между 400 и 500 българи мюсюлмани заради оказана от тях или членове на техните семейства съпротива срещу смяната на имената. [178] След известна пауза лагерът отново е отворен през 1984 г., за да поеме този път стотици „възродени" турци.

През май 1972 г. „възродителният процес" достига и високопланинските села и махали в района на Бабек. Опитите за противодействие на местните хора намират израз в една действително отчаяна стъпка. Около 400 мъже от многобройните малки селища в този край съгласуват действията помежду си и вземат решение да прекосят Рила през билото ѝ, да достигнат до Самоков и оттам да се опитат да се доберат до София, където да протестират пред американското и турското посолство. Държавна сигурност научава за този план едва когато групата е високо в планината. [179] Предприема се сложна операция по „неутрализиране и задържане". Голямата част е арестувана и свалена в Белово. Тук по отношение на тях са предприети съответните „профилактични мерки" и всички са изпратени по родните им места или пък на „принудително местожителство" вече с нови имена. [180] Част от участниците в похода обаче успяват да се отскубнат от преследвачите си и поемат обратно към Якоруда. По пътя един от по-възрастните умира и тялото му е свалено на ръце до градчето. Сред жителите му бързо се разпространява слухът, че това е поредната жертва на кампанията. Погребението му на 9 май 1972 г. се превръща в повод за нова демонстрация срещу мерките на режима и на вече появилото се ясно разделение и взаимно недоверие между двете верски общности. [181] И тук, както и на останалите места, първи сменят имената си напълно доброволно местните функционери. Ето разказа на един от тях, по това време секретар на ОбНС – Якоруда:

„Георги Иванов – тогавашен първи секретар на Общинския комитет на БКП, ми подхвърли да помисля за смяна на турско-арабските имена на семейството с български. Аз бях готов на такава стъпка незабавно, но за да не сме единствените, за да избегнем евентуална пълна

---

[178] Разкази на Хюсеин Мустафа Даракчи, Юсеин Сюлейманов Машев и др. – Във: *Горчиви разкази....* Благоевград, 2003, 103–105; 107–111.

[179] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 55–57.

[180] Разказ на Сабри Мехмед Бунцев. – Във: *Горчиви разкази...*, с. 9.

[181] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 57–58.

изолация от страна на останалите, отложихме този акт за по-сетне. [...] На втори април при Председателя на съвета К. Стоянов се събрахме ние с жена ми и в присъствието на Л. Георгиев собственоръчно написахме една молба, посочихме кой какво име желае да носи отсега натам и се подписахме. [...] После поляхме случая с по един коняк. Председателят повика при него и други служители от Съвета, съобщи им новината и дръпна едно похвално слово в наша чест. Това стана цела година преди примера ни да бъде последван от останалите. Как сме преживели от тех в този период е тема за отделен разказ.“ [182]

Този по-дълъг откъс от житейската история на един от проводниците на кампанията на местно ниво е изключително любопитен от гледна точка на очертаването на вътрешните граници на властовия дискурс, който, от една страна, сплотява местните функционери, но от друга – поставя нови разделителни граници между тях самите и останалата част от локалната общност. В самата кампания в градчето, както и в акцията по залавянето на групата помаци, намиращи се във високата част на Рила, най-активно участие взема първият секретар на местния общински комитет А. Роснев. Той и неговият екип обаче се натъкват на изключително силно противодействие в близкото до Якоруда село Бунцево. Събитията тук представляват кулминацията на кампанията в този най-северозападен дял на Родопите.

На 17.05.1972 г. Роснев и придружаващия го председател на ОбК на ОФ Г. Цинцев са нападнати от около 80 жители на селото с брадви и колове. Макар и бит, Роснев успява да избяга от нападателите си, но Цинцев е тежко ранен и впоследствие умира в разложката болница. [183] Вестта за случилото се бързо обикаля района на Бабек и към Бунцево започват да се стичат стотици хора от съседните селца и махали. Дюлгеров, в качеството му на първи секретар на Благоевградския окръжен комитет, също е смутен от случилото се и най-вече от перспективата да се повторят рибновските събития от 1964 г. Заради това решава да не губи време и нарежда на сформираните оперативни групи от униформени милиционери и отрядници да заемат позиции в училището на селото. Последното е плътно обкръжено от въоръжени с подръчни сечива помаци, които се канят да го атакуват. В последна сметка тълпата е разпръсната със стрелба, както от обкръжената в училището група, така и от пристигналото подкрепление. Експлоатирайки едновременно страха и чувството за вина за станалото убийство, хората на Дюлге-

---

[182] Разказ на Иван, р. 1932 г., средно обр, бивш чиновник. – Във: **Воденичаров, П., Кр. Попова, А. Пашова.** *Искам човекът да е винаги приятен и да си правим моабет... Речево поведение и жизнени светове на българи мохамедани от Гоцеделчевско и Разложко.* Благоевград, 1998, 143–144.

[183] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., 59–61.

ров успяват на следващия ден сравнително безпроблемно да сменят имената на бунцевци. [184] През август с. г. Благоевградският окръжен съд осъжда двама от организаторите на бунта на смърт и още пет човека на различни срокове затвор. Впоследствие едната смъртна присъда – на Сабрия Бунцев, е заменена с 20-годишен затвор. [185] Ето как описва тези събития самият оцелял:

„Трепеха ни и ни осъдиха – А. Чолаков и мен – на смърт, други на 15 години. Едно момче осъдиха на 8 години, но той почина, а един друг – на 1 година, но и той след това почина. Сега в момента от всички осъдени само аз и Дж. Сирачки, който беше осъден на 15 г., сме живи. [...] 13 месеца там [в Старозагорския затвор] седяхме, беше точно 3 септември 1973 г. Почнаха да ни изкарват и да ни трепят. Там бяхме общо пет човека, осъдени на смърт, в различни килии. Изкараха пръв А. Чолаков, ама аз не знам какво става, той беше по-натам в друга килия, останалите затворници почнаха да викат: „Убийци, убийци." [...]... караха, караха, та седем човека очистиха. След това казаха, че са открили кой е убил този в нашето село. [...] Седях 13 месеца и ми отмениха смъртната присъда." [186]

Впрочем в своята книга Дюлгеров също изказва предположението, че истинските подбудители и организатори на тези събития са останали неразкрити. [187] Събитията в района на Якоруда стават повод създалата се ситуация да бъде обсъдена на заседание на Политбюро. Както отбелязва и Дюлгеров, протоколът от това обсъждане през май 1972 г. не е запазен, поради което отново ни се налага да се задоволим с неговия разказ. Според спомените му Т. Живков е изразил недоволството си от обстоятелството, че информацията за събитията е получил по агентурни данни чрез турското посолство, а не по каналния ред. Подчертано критично към него самия са изказванията на вътрешния министър А. Цанев, на външния – П. Младенов, както и на члена на ПБ – Б. Велчев.

От изказването на Младенов за първи път става дума за някакъв международен отзвук на тези събития и по-специално от турска страна. [188] Трябва да се има предвид, че именно по това време е в ход 10-годишната изселническа спогодба с Турция за събиране на разделените семейства, подписана през 1968 г., но влязла в сила през следващата година. Може да се каже, че това е периодът на най-възходящото развитие на

---

[184] Пак там, 62–64.

[185] Пак там, с. 93.

[186] Разказ на Сабрия Мехмед Бунцев, р. 1937 г. в с. Бунцево. – Във: *Горчиви разкази...*, 11–12.

[187] **Дюлгеров, П.** Цит. съч., с. 94.

[188] **Дюлгеров, П.** Пак там, с. 73.

двустранните отношения в годините след Втората световна война. Вероятно Турция също отчита това относително затопляне, тъй като реакцията ѝ е вяла и недостатъчно категорична.[189] Изненадващо за българските власти, но не нелогично, международен отзвук идва оттам, откъдето те най-малко са очаквали. Новият либийски ръководител Муамар Кадафи, от три години на власт след поредния преврат, официално протестира пред провелата се в Бенгази среща на организацията Islamска конференция за потъпкването на правата на мюсюлманите в България.[190] Проблемът обаче до този момент не е изследван самостоятелно и вероятно в бъдеще би представлявал интерес за специалистите. Поради изключителната конспиративност, при която протича операцията, Западът, в т. ч. и международните правозащитни организации, също нямат ясна представа за случващото се. По този начин би следвало да се обясни изключително слабата външна реакция (на фона например на кампанията от 1984–1985 г.).

Но да се върнем на заседанието на Политбюро. А. Цанев обвинява Дюлгеров и благоевградското окръжно комунистическо ръководство в самоуправство, в „грубо нарушение на конституцията", а Б. Велчев заявява, че той „за първи път се сблъсква с такова грубо нарушение на партийната дисциплина".[191] Обратно – подчертано положително към случилото се е отношението на Ив. Попов, който дори предлага Дюлгеров да бъде поздравен. Всъщност последният успява безпогрешно да отгатне мислите и настроенията на Живков, което в крайна сметка предопределя и решението на това заседание. То би могло да се оприличи като „леко подръпване на уши" за проявените самоинициативи, но същевременно и „потупване по рамото" за добре свършената работа. Ето как Дюлгеров описва крайното решение:

„Живков слушаше внимателно. Направи няколко прекъсвания в потвърждение на казаното от мен. След като завърших, посегна към чашката с коняк. (Обичайно беше на заседанията на Политбюро да се сервира кафе и коняк. Той се пиеше само след поканата на генералния секретар.) Вдигна я и каза: „Хайде, наздраве по този случай." Отпи от чашката и продължи: „Смятам, че Дюлгеров е действал правилно. Все пак внимавайте да не се стига до подобни усложнения."[192]

---

[189] Доколкото все пак има такава, тя е от страна на емигрантските кръгове и по-второстепенни турски вестници, като според Тодор Живков официална Турция контролира подетата в медиите кампания и целенасочено я тушира, а впоследствие я спира, тъй като в този момент не е заинтересована от влошаване на отношенията. – ЦДА, ф. 372Б, а. е. 360, л. 26–27.

[190] ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 218, л. 247; **Иванова, Е.** Цит. съч., 120–121.

[191] Пак там.

[192] Пак там, 75–76.

Последните думи доста точно илюстрират настроението и мислите на първия човек в държавата, който убедено стои зад този политически курс и всъщност е неговият архитект. Бързият възход на Дюлгеров през следващите години също по категоричен начин подкрепя този извод. Въпреки разигравания властови театър, описаният епизод е доста показателен за механизма на вземане на решения и за взаимодействието между различните нива на партийно-държавната пирамида. Очевидно е, че членовете на Политбюро вече са придобили ролята на статисти, които успешно поддържат главното действащо лице в качеството му на върховен арбитър и на лидер, вслушващ се в различните мнения. Всъщност тяхната основна функция, а и тази на окръжните ръководители, се състои в предугаждането на желанията и волята на „Първия", които той не винаги изказва на глас в самото начало на събитията. Разбира се, става дума и за насрещен процес, очертаващ постигането на своеобразен консенсус.

С присъщата му сервилност Дюлгеров отново се връща към тези събития на заседание на Политбюро от април 1989 г., когато над управляващия елит вече е надвиснал призракът на окончателния провал на „възродителния процес", а и на режима като цяло:

„Аз не мога да не спомена и началото на 70-те години. Във връзка със смяната на имената в окръга [Благоевградски – бел. м., М. Г.] се създаде сложна обстановка. Аз няма да забравя никога заседанието на Политбюро, на което другарят Живков не само прецени обстановката с присъщия му реализъм, но фактически пое голяма отговорност [...] Другарят Живков вдигна тогава чаша коняк и каза: „Ха наздраве по тоя случай, момчета внимавайте."[193]

Към края на 1973 г. в почти цялата страна преименуването на българите мюсюлмани е приключило. Остава да бъдат сменени имената на малката група тетевенски помаци, както и в най-консервативните села в района на Чеч – Рибново, Абланица и Вълкосел. Към тази група следва да добавим и жителите на трите села по десния бряг на Места в подножието на Южен Пирин – Брезница, Лъжница и Корница. Поради обстоятелството, че се намират в периферията на голямата помашка общност и са сравнително изолирани, те също се отнасят изключително ревностно към вярата си и към всичко, свързано с нея, като проявяват силно развито чувство на колективна солидарност. В традиционната култура на трите села съществуват елементи и белези, които ги обособяват в самостоятелна субгрупа, отличаваща се от селата в ра-

[193] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3634, л. 94 (Протокол А от заседание на Политбюро от 11 април 1989 г.).

йона на Чеч. През междувоенния период българската държава успява да засели в тях малък брой бежанци от Егейска Македония, но макар да съжителстват подчертано дружелюбно с местните, те така и не успяват да „отворят“ тези села към външния свят. [194] Когато кампанията по смяна на имената придобива масовост, селяните тук решават, че единственият начин да избегнат съдбата на останалите е да се обявят за турци, и което е по-важно, да се опитат да убедят властта, че са такива. Те разчитат, че на този етап на турците няма да се посегне. Между трите села се създава силно взаимодействие, на практика е изградена конспиративна мрежа, която съгласува плановете си за съпротива в случай на въоръжена намеса в което и да е от тях. От минаретата на джамиите на всяко от трите села има видимост към останалите две, така че е постигната договорката при евентуална акция на властта в едно от тях да бъдат подадени светлинни сигнали, с които да се иска помощ от съседите. Централното, но не най-голямо село е Корница, където селяните буквално прекарват цялата зима на 1972–1973 г. покрай големи огньове на площада, търсейки опора във взаимната солидарност и във вярата в колективната сила. Децата спират да посещават училище, преустановяват се всякакви връзки с външния свят, свалено е и националното знаме, а на негово място е издигнато турското. Самоорганизирането на селяните, създаването на своя алтернативна йерархия и изместването от нея на казионната, вътрешните механизми на функциониране на самата локална общност в условия на криза и външна заплаха, са значим обект на евентуално самостоятелно изследване.

Поведението на трите разположени в подножието на Пирин села създава опасения у властта да не бъде създаден прецедент, който да се разпространи и в останалите райони, където кампанията вече е приключила. Самият Дюлгеров отбелязва, че основният страх на благоевградските ръководители е от повторението на „сценария Рибново“. [195] След като опитите на местните функционери да създадат своя „партия“, чрез която да действат по-нататък вътре в самата общност, завършват без успех, се взема решение за въоръжено превземане на селото. Акцията е насрочена за 28 март 1973 г. призори и е ръководена от генерала от ДС Петър Стоянов. Ето как тя е описана от Дюлгеров:

[194] Местните помаци, независимо от преживяната травма през 70-те години, продължават да се отнасят подчертано дружелюбно към своите християнски съседи. Свидетелство за това е паричната помощ и безплатният труд, които мюсюлманите в Брезница дават за строителството на православен храм в селото в непосредствено съседство с джамията. Интересно е, че и двата храма са издържани в един и същ архитектурен стил. Това, както и редица други страни от съвместния живот, ярко контрастира с негативния стереотип, че именно тук живеят „най-фанатичните“ помаци.

[195] Пак там, с. 86.

„В селото отидох около обяд, след като тя бе приключила. Тук разбрах, че в Корница е бил и министърът на вътрешните работи А. Цанев, но вече беше си заминал за София. Ръководители и участници ми разказаха, че срещу влезлите в селото сили на властта е оказана яростна съпротива предимно с хладно оръжие. Ранени са били неколцина, а трима от местните хора са убити. Както ми съобщиха, двама от тях, в усилията си да предотвратят безсмислената съпротива, са били убити от свои съселяни. За съжаление дошлите от Брезница селяни били подложени на безсмислени унижения, заставяли ги да преминават през локви от кал и вода. По погрешка е застрелян войник, който бил в домашен отпуск." [196]

Нека отново дадем думата на онези, чието „национално осъзнаване" хората на Дюлгеров са взели присърце. Един от жителите на съседното село Брезница, отправили се в помощ на корничани, разказва:

„Добре, но през дерето, гледаме из Корница се задават едни камиони, ние малко така са пооослушахме и то нема и време да се иде до Корница, те там като почнаха да стрелят в нас, един младеж на 21–22 години ли беше, дошъл от казармата, златен човек, хубав човек, млад. Казаха, че е паднал, че са го убили на място. Майка му горката, седна до него и те като стигнаха милиционерите до него, той вече даде душа, се изпе [изпъна] и даде душа. Майка му, както си беше до него и те – милиционерите като стигнаха до нея, като я почнаха, бой по гърба, по главата, бой до спукнуване [...] Тогава като ни заградиха и ни караха, караха с бой, на почивки. Даже ни закараха накрай Корница имаше язовир. Там накрай язовира сяки да си фати ръките на вратъ, да ни гледа встрани и да не познаваш кой та бъхте. [...] Почнаха да ни накарват през язовира да пълзим, а той е пълен с вода." [197]

Няма съмнение, че Корнишките събития представляват кулминацията и същевременно епилога на кампанията по смяна на имената на българите мюсюлмани. Властта решава да даде сериозен урок на жителите на трите разбунтували се села и присъдите, които се издават впоследствие, са изключително тежки. Тъй като вече „кръвнината" е взета, тук липсват смъртни наказания, но за сметка на това броят на осъдените е висок – 11 души. Десетки други обаче прекарват различни срокове в затвора без присъди, голям е и броят на интернираните семейства. [198] В този, както и в немалко други случаи (включително и от

---

[196] Пак там, 85–86.

[197] Разказ на Исмаил Ибрахим Арнауд, р. 1947 г. в с. Брезница. – Във: *Горчиви разкази...*, 100–101.

[198] **Poulton, H.** *The Balkans. Minorities and States in Conflict.* London, 1993, 112–117.

периода 1984–1989), е налице разминаване в данните за броя на жертвите. Така например според С. Капсъзов в Корница е предприета атака от 3000 души над обкръженото село на 27 срещу 28 март 1973 г. Убити са 5 души, ранени 80, 10 са осъдени след това на срокове от 3 до 12 години, интернирани са 13 души индивидуално и 14 семейства. Той посочва конкретни извършители и виновници, включително за акцията в Рибново, където „хората са пребити и десетки мъже умират след няколко месеца от побоища". [199]

От втората половина на 1973 до началото на 1975 г. е преименувана и последната компактна група българи мюсюлмани – тези в Тетевенско. Поради обстоятелството, че става дума за относително малък брой хора, които живеят откъснато от големия помашки масив в Родопите, както и при предишните кампании, редът им идва последен. Тук също влизат в действие познатите методи. Основното действащо лице е П. Нейков – директор на милицията в Тетевен. Отново не минава без човешки жертви. Вследствие на травми, нанесени при побой, и на развита пневмония след продължителен арест през зимата, от с. Галата почиват Мехмед Селимов и Хабизе Алиева. [200]

Тези, както и други подобни случаи, добре илюстрират колко е трудно да се направи обща рекапитулация на жертвите. С пълна сила това се отнася и за следващата кампания от 1984–1985 г. Често смъртта настъпва не от разстрел и непосредствено на място, а по-късно, в резултат от побоища и травми. В смъртните актове, както и в регистрите по гражданското състояние на съответните населени места стоят като причини за смъртта инфаркти, инсулти или пневмонии. Доколкото всеки от нас е смъртен, не можем да бъдем сигурни, че всички подобни случаи трябва да се припишат на „възродителите". Затова конкретна цифра на жертвите не може да се посочи. [201] Тя е „размита" в общата вълна на насилието, така както често липсва ясна граница между жертви и пасивни наблюдатели, съучастници и палачи. Смяната на ролите и разминаването в гледните точки също е неразделна част от случилото се.

---

[199] *Демокрация*, 1 октомври 1993 (Позоваване на стенограма от заседание на XXXVI НС от февруари 1992 г. Изказване на депутата от ДПС Свилен Капсъзов за събитията от 1972–1973 г. в Рибново и Корница по повод търсенето на конкретни виновници за насилията).

[200] Инф. Юмер Хасанов Махмудов, р. 1921 г. в с. Галата, средно обр. (парт. школа).

[201] Този проблем бе повдигнат в журналистическото разследване на Татяна Ваксберг в документалния филм „Технология на злото". В сборника от документи за кампанията от 1984–1989 г., публикуван от Института за изследване на интеграцията (на ДПС), също фигурират будещи подозрение смъртни актове. – *Истината за „Възродителния процес". Документи от архива на Политбюро и ЦК на БКП.* С., 2003, 188–192.

Събитията в Тетевенско в общи линии съвпадат с края на преименуването, обхванало междувременно и трайно уседналите във вътрешността на страната помаци – в Разградско, Шуменско и Търговищко, в района на Златарица – Великотърновско, в Карнобатско, както и в Пловдив, Асеновград и селата наоколо.

Финалният акорд е проведеният на 7 и 8 февруари 1974 г. пленум на ЦК на БКП, посветен на подобряването на идеологическата работа. Основният доклад изнася Александър Лилов в качеството му на новоиздигнат идеолог, на практика – втори човек в партийната йерархия. В същината си този форум е посветен на необходимостта от освежаване на стария идеологически „реквизит", съхранил се без съществени промени още от времето на Сталин. Както А. Лилов, така и бъдещата неформална „Втора" – Людмила Живкова, ясно си дават сметка, че пропагандната реторика и партийната агитация в дотогавашния им вид имат все по-малък мобилизационен потенциал по отношение на обществото и се нуждаят от сериозно реформиране и обновление. В този смисъл очакването е, че по-нататашното преместване на акцента от класата към нацията, към т. нар. „патриотично възпитание" и всичко онова, което се крие зад термина, би могло да разшири социалната опора на режима. Очевидно се залага на активизирането на скрития потенциал на национализма, който би могъл да очертае нови хоризонти на утопията. Това е и основният дух на доклада на А. Лилов, в който не централно, но все пак важно място заема темата за „задържането на завоювания рубеж" по отношение на българите мюсюлмани и за разширяване на въздействието чрез внедряването на „новата социалистическа календарно-празнична система". Всъщност това не е нов момент в политиката на режима. Той съставлява неизменна част от цялостната линия по т. нар. „атеистично възпитание" и се разглежда като важен инструмент за въздействие в частност върху „консерватизма на мюсюлманската традиция". Още през 1957 г. Политбюро утвърждава „Мерки за засилване и подобряване на атеистичната пропаганда в страната". В началото на 1958 г. те са спуснати за изпълнение като специално окръжно на ЦК на БКП до всички низови партийни структури. [202] Сред тях водещо място има повелята за заместване на традиционната календарно-празнична система с изкованата нова. Така през 1963 г. е изградена Национална комисия по социалистическите празници и обреди към Комитета за изкуство и култура, ръководена от Георги Йорданов. В нейно подчинение са поставени съответните окръжни комисии, оглавявани от секретаря или заместник-председателя на ОНС. За укрепване на тези структури през 1966 г. излиза и специално решение на Секретариата на ЦК на БКП, озаглавено „За по-нататъшното подобряване на работата по атеистич-

---

[202] ЦДА, ф. 1Б, оп. 5, а. е. 364, л. 34–35; ДА – Кърджали, ф. 3Б, оп. 1., а. е. 414, л. 1–3.

ното възпитание на трудещите се", с което се възлага изграждането на „домове на атеиста" под шапката на НС на ОФ. [203] Към края на 1972 г. те започват да се трансформират в „домове за социалистически бит и култура". Основната им задача е налагането на новата празничност. [204] В този смисъл Февруарският пленум от 1974 г. отбелязва нов етап в еволюцията на проекта.

Преведено на езика на местните партийни кадри, това означава засилване на мерките за недопускане на мюсюлманските празници, посещенията на джамиите, обрязването на момчетата и пр. В решенията на този важен форум се казва:

„Да се полагат още по-конкретни и системни грижи за всестранното комунистическо възпитание и израстване на българите, изповядващи мохамеданска вяра.

Да се противодейства решително на опитите на реакционната пропаганда да използва религиозната заблуда на част от българите с мохамеданска вяра, за да бъдат настройвани против социализма и да се забавя и деформира тяхното национално и обществено съзнание.

Министерският съвет да направи преценка как се изпълняват решенията за икономическо и културно развитие на районите, в които преобладават българите с мохамеданска вяра." [205]

Документите на пленума съдържат обаче и нов момент – „мерки за идейно-политическо приобщаване на населението от турски произход". Всъщност оттогава нататък отношението на режима към турците все повече приближава към политиката, следвана по отношение на българите мюсюлмани в предходните десетилетия. Така постоянната тенденция на засилване на натиска върху помашкото население, започнала още през 50-те години, в последна сметка завършва с мащабен опит за заличаване на неговата културна идентичност. Зададен е моделът, който властите ще следват и при кампанията по смяна на имената на българските турци от началото на 80-те години.

---

[203] Вж. по-подробно **Еленков, И.** *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционален режим.* С., 2007 (под печат).

[204] **Пашова, А.** „Днес остана празно едно работно място" (Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България от 50-те – 70-те години на XX век). – *Балканистичен форум*, кн. 1–3, 2006, 319–340.

[205] **Лилов, А.** Да издигнем идеологическата работа на висотата на задачите, поставени от Десетия конгрес и новата програма на партията за изграждане на развито социалистическо общество. – *Работническо дело*, 11 февруари 1974, 15 февруари 1974.

Около десетилетие по-рано настъпва времето на „единната социалистическа българска нация". Макар авторството на този термин все още да не е съвсем ясно, той в най-голяма степен съответства на лансираната през 1971 г. от Брежнев теза за „единния съветски народ" като „качествено различна и по-висша форма" на обединение на отделните националности и отразява вижданията на българското комунистическо ръководство за по-нататъшно разширяване на „възродителния процес". [206]

4. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА: ПРОБЛЕМЪТ С БЪЛГАРО-МЮСЮЛМАНСКИТЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Осмислянето на държавната политика и последствията от нея поставят един проблем, който се нуждае от допълнително изясняване или поне формулиране. Става дума за така наречените помашки или българо-мюсюлмански идентичности. Всички изследователи на тази проблематика, както български, така и чужди, засягат в една или друга степен въпроса за самосъзнанието на тази общност. Налице са различни позиции, подходи, обобщения и „говорения от името на другия".

Теоретичните проекции на нацията поставят маркера на самосъзнанието (идентичността) в тясна връзка с етничността, макар че и тя е дискусионна категория. Въпреки модернистките и постмодернистките критики към подхода на Антъни Смит, тук ние следваме неговото разбиране за донационални идентичности в посоката на отграничаване на културната основа (традицията) на дадена ethnie от расово-биологическата. Приемаме, че в по-широк контекст, а също в интересуващия ни случай етничното може да се интерпретира като принадлежност към дадена група и съзнание за тази принадлежност, включващо солидарност и лоялност към останалите нейни членове. [207] Както при Смит, така и при останалите модернистки теоретици на национализма – Е. Хобсбом [208], Ъ. Гелнър [209], К. Дойч [210], Б. Андерсън [211] и др., основна уязвимост на техните конструкти произтича от стремежа към максимално обобщение в рамките на цялостна универсална

---

[206] Вж. по-подробно: **Стоянов, В.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* С., 1998, 142–144.

[207] **Смит, А.** *Националната идентичност.* С., 2000, 34–45.

[208] Вж. по-подробно: **Хобсбом, Е.** *Нации и национализъм от 1780 г. до днес.* С., 1996.

[209] **Гелнър, Ъ.** *Нации и национализъм.* С., 1999; *Срещи с национализма.* С., 2002.

[210] **Deutsch, C.** *Nationalism and Social Communikation.* New York, 1966.

[211] **Андерсън, Б.** *Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма.* С., 1998.

концепция. Критикувайки марксистката парадигма в претенцията ѝ за всеобхватност и общовалидност, те я заменят с други теории, отново релевантни за всеки отделен случай. Подкрепяйки своите тези с емпиричен материал, те привеждат многобройни примери, които покрай всичко друго показват, че всеки случай е частен, има собствен исторически контекст и валидността му в една универсална теория е относителна. Въпреки смислите, влагани в терминологията, споменатите автори повече или по-малко споделят убеждението, че донационалната идентичност има различни нива и степени на проявление и свое, не винаги праволинейно или проследимо историческо развитие. Според А. Смит част от нейните маркери се вплитат в процеса на възникване на националното самосъзнание в модерната епоха, а в други случаи се наблюдава „застиване" в регионалната, религиозната и др. идентичности. В промеждутъците между тези фази, както и в зоните на застъпването или разминаването им, се появява феномен, който Смит назовава „множествена идентичност". [212] Тя се проследява в предмодерната фаза на развитието на общностите и се характеризира с преходност и ситуативност.

Един от балканските примери за множествена(и) идентичност(и) е тази (тези) на българите мюсюлмани/помаци. Те биха могли да бъдат определени като етно-културна група, макар самият термин да попада в дискусионното поле на връзката между етничността и културата. [213] За удобство, без да навлизаме в дебатите по проблема, понататък в изложението помаците ще бъдат разглеждани именно като такава. Следва да се направи и уговорката, че този опит за открояване на различни българо-мюсюлмански идентичности обхваща само локални групи в днешните граници на българската държава. Включването на помаците в Западна Тракия и сходни общности в Република Македония и Албания само би усложнило схемата, а вероятно и в някаква степен би я обезсмислило.

Както е известно, самосъзнанието при българите мюсюлмани, а и при всяка друга общност, не е изначална, константна, непромелива във времето величина. Всяка „традиционна" или не идентичност е натоварена с напрежения, ситуативна и променливо конюнктурна. [214] Твърде спорен е и въпросът, дали към времето на регистрирането на тази общност от българската етнография и историческата наука в годините на късното Възраждане, с други думи, на забелязването на съществува-

---

[212] **Смит, А.** Цит. съч., с. 12.
[213] **Андерсън, Б.** Цит. съч., 18–34.
[214] **Clifford, J.** *The Predicament of Culture. Twentieth–Century Ethnography, Literature, and Art. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England,* 1988, 10–11.

нето ѝ като нещо отделно, различно от другите мюсюлмани в османския имперски контекст, съществува някакво надлокално ниво на осъзнавана обособеност. Помаците в този исторически момент са провинциална и маргинализирана част от доминиращата мюсюлманска общност. Предимно в този смисъл възрастните мюсюлмани, които все още помнят османското си поданичество през 80-те години на миналия век, употребяват „турци“ и „помаци“ като синоними. [215]

Тъй като липсват вътрешни за общността източници, а и историко-етнографската реконструкция е твърде несигурна, на съвременния изследовател остава да се опре на свидетелствата на най-авторитетните родоповеди – Хр. Попконстантинов [216], Ст. Шишков [217], В. Дечов [218] и др. Всички те дават представителни сведения за самосъзнанието на българите мюсюлмани към средата и втората половина на XIX в., като неизменно подчертават техния общ произход с останалите българи и дори роднинството с определени християнски фамилии в Средните Родопи. Те обаче твърде малко разсъждават върху проблема дали и как сред техните съвременници се е формирало убеждението, че в резултат на появилото се различие във вярата и последвалия собствен исторически път двете общности са всъщност „различни“. Още по-неясен е въпросът за идентичността на българоезичните мюсюлмани в Западните Родопи и Македония през този период (групи/субгрупи като „торбеши“, „аповци“, „дилсъзи“, „потурнаци“, „ахряни“ и пр.). Макар един от най-изтъкнатите български етнографи на XIX в. В. Кънчов [219] да рисува изключително плътна картина на населението в тези области, на този въпрос той няма как да даде категоричен отговор.

Все пак наблюденията на споменатите автори позволяват да се направи изводът, че към края на XIX в. на места сред различните българо-мюсюлмански субгрупи съществува спомен за общ произход в миналото с техните единоезични християнски съседи, без това да дисхармонира по какъвто и да било начин с представата им за тяхното определящо качество на „мюсюлмани“, т. е. държавотворен за Османската империя елемент, и респективно – „турци“ в политически и религиозен сми-

---

[215] Личен архив на А. Кальонски – анкети от 1988 г. от Бабешко и Девинско.

[216] **Попконстантинов, Хр.** *Спомени за страшната пролет в Ахъчелеби през 1876 г.* Пловдив, 1884; *Непокорните села в Родопските планини.* Кн. 1. Търново, 1886; кн. 2. София 1887. и др.

[217] **Шишков, Ст.** *Устово – Ахъчелебийски окръг.* Пловдив, 1885; *Животът на българите в Средня Родопа.* Пловдив, 1886; *Помаците в трите български области – Тракия, Македония и Мизия.* Пловдив, 1914; *Родопските помаци и следи от християнството в техния бит.* С., 1937, и др.

[218] **Дечов, В.** *Миналото на Чепеларе. Принос към историята на Родопа.* С., 1928; 2 изд. 1936 и др.

[219] **Кънчов, В.** *Избрани произведения.* Т. 1–2. С., 1970.

съл. Именно с този етноним те биват назовавани и от християнските им съседи. [220]

Може да се обобщи, че като османски феномен общността остава предимно в рамките на т. нар. религиозна идентичност, която определя нейния социален живот и вътрешни връзки през целия домодерен период. Това се проявява в споделянето „на определени символични кодове, ценностна система и традиционни вярвания и ритуали, включително и представи за някаква надемпирична реалност, колкото и обща да е тя, и белези на специфична организация, била тя и съвсем неуловима". [221] Както отбелязва А. Смит, и религиозната, и етническата идентичност могат да бъдат проектирани чрез сходни културни критерии, като често се застъпват или взаимно се допълват. Заедно или поотделно те могат да мобилизират и поддържат силни общности. [222] Между тях обаче съществуват редица различия, междинни, преходни форми и динамични състояния.

Теоретиците на национализма поставят акцента върху формирането на националните държави, разглеждани обикновено или като финален етап в изграждането на нациите, или като начало на този процес. Ясно е също така, че създаването на собствена държавна организация в модерната епоха влияе не само върху доминиращата етническа, религиозна или културна група, но и върху доминираните, превърнали се вече в малцинства, особено след разпадането на големите империи. Примери за това могат да бъдат дадени от всички балкански общества, особено що се отнася до „наследените" мюсюлмански общности в тази част на континента. Те, в това число и помаците, се превръщат от държавотворен елемент в една многонационална империя, в която ислямът има подчертано водеща роля, в маргинализиращи се религиозни малцинства в новите политически и културни условия.

Създаването на модерната българска държава през 1878 г. и особено включването в нейните граници на обширни територии с мюсюлманско население, бележи началото на първите опити за формиране на целенасочена държавна политика за „събуждане" на предполагаемото иманентно присъщо, но „задрямало" по силата на исторически сложилите се обстоятелства българско народностно съзнание. Споменатите по-горе автори родоповеди са едни от първите ревностни радетели в тази насока. В своите усилия да докажат с обективни факти тезата си, те

---

[220] Това идентифициране на религията с етноса от външните за групата, но добре запознати с особеностите ѝ съселяни или съседи в някои случаи се запазва до твърде късно. Така например покойните дядо и баба на М. Груев, родени в началото на XX в., продължаваха да назовават българите мюсюлмани „турци", като паралелно с това се поправяха, че всъщност не става дума точно за турци.

[221] **Смит, А.** Цит. съч., с. 58.

[222] **Смит, А.** Цит. съч., с. 19.

си служат и с примери за съвместни за християни и мюсюлмани практики, свързани по-скоро с традиционния за народната вяра на Балканите синкретизъм, идващ от общото минало. Той е резултат на сложен вековен процес на размесване на познания и представи от двете световни религии с фолклорни пластове. Именно този синкретизъм, стимулиран по думите на Цв. Георгиева от „системата на комшулука", „изгражда свързващи между различните общности вериги, които не само съвместяват, но и обединяват светогледните представи и ритуалните практики".[223] Родоповедите краеведи не отчитат факта, че по принцип в доиндустриалните общества на Балканите въпросният синкретизъм се прехвърля и върху идентичностите, без това да заличава дискретните и понякога трудно доловими граници на другостта. Съзнателно или не, всички тези обстоятелства са до голяма степен пренебрегнати и от младата българска историография и самата държава при търсенето на обичайните исторически и етнографски аргументи за „приобщаване" с различни начини и средства на българо-мюсюлманското население към останалата част от българите в началото на XX в.

Именно благодарение на опитите на държавата за вмешателство в живота на тази общност и на еволюцията във вижданията по етническите проблеми, на пръв поглед хомогенната българо-мюсюлманска общност започва да се разслоява и да отбелязва различни нива на социална кохерентност и идентичност. Този вододел по-късно се долавя и от местните християни. Така например интервюиран от Веселин Тепавичаров информатор от Гоцеделчевско заявява:

„До Турската [разбирай Балканската] война помаците бяха по-българи от нас и най-много доброволци от тях имаше (във войната). Но като взели да ги прекръщават, те се отвърнали, казваше баща ми."[224]

Периодът на войните и с известно прекъсване времето на авторитарния режим след 1934 г. бележат кулминацията в развитието на българския държавен национализъм, който покрай всичко друго все пак има и позитивен ефект върху общите процеси на модернизация на обществото. В случая с помаците обаче травматичният спомен от насилствената „кръстилка" от 1912–1913 г. и методите на действие на Дружба „Родина" след 1937 г. водят не до еднозначно „приобщаване", а до точно обратния резултат. Разпадането на общата в миналото (и относително кохерентна) религиозна идентичност на българите мюсюлмани в кон-

---

[223] **Георгиева, Цв.** Християни и мюсюлмани в българското пространство. – Във: *Балкански идентичности.* Т. 4, С., 2003, 17–18.

[224] Цит. по: **Тепавичаров, В.** Поселищна традиционна структура на властта в селища със смесено население. – Във: *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България.* С., б. г. (1994), с. 289.

текста на засиления натиск на държавата води до формирането на множествена(и) идентичност(и). Тези тенденции са подпомогнати и от постепенното отслабване на ролята на религиите в обществото и на неговата бавна, но възходяща модернизация. Секуларизацията в традиционна ислямска среда обаче се развива по-бавно, като определени субгрупи на общността десетилетия наред остават слабо засегнати от нея. Същевременно все по-голям брой помаци започват показно да демонстрират принадлежност към турския етнос с цел да избегнат нарастващия натиск на държавата. Така след 30-те години продължава разслояването на различни помашки идентичности, при което всяка от тях наследява споделени традиции, но същевременно придобива и нови специфики. Този процес става особено забележим в годините на комунистическия режим, когато е предприета постъпателна политика за заличаване на всички прояви на религиозно и общностно отличие на помаците, а впоследствие и на мюсюлманското население като цяло.

Както вече стана дума, взаимоотношенията национализъм – комунизъм в българските условия след Втората световна война претърпяват сложна еволюция, чието проследяване не е възможно в настоящото изследване. Тук ще се задоволим с общоприетата констатация, че последният едновременно отрича и заимства елементи от първия, превръщайки ги в част от своята идеология с мобилизираща и легитимираща цел. Така в последна сметка след 60-те години на XX век се стига до установяването на относително устойчива хибридна форма, съчетаваща реториката на съветския интернационализъм със своеобразна „одомашнена“ национална доктрина. [225]

Тези трансформации намират израз в цялостно преформулиране на националната и етническата политика на Комунистическата партия, неизбежно и пряко засягаща българите мюсюлмани. Ясни индикатори са „разфереджаването“ след 1959 г. и последвалата ескалация през 1964 г. по време на първия опит за насилствена смяна на имената в Гоцеделчевско. [226] От този момент, както отбелязва Евгения Иванова, режимът пристъпва към етническо и регионално „парцелиране на възродителния процес“ сред мюсюлманското население като цяло, а всяко ново преименуване се обявява за „частен случай“, запазвайки на останалите надеждата, че с тях това няма да се случи. [227] Тази линия пряко влияе върху конструирането и стабилизирането на различните помашки идентичности. Процесът се проявява особено отчетливо в началото на 70-

---

[225] **Бордън, М.** Цит. съч., с. 25.

[226] **Груев, М.** Българи мюсюлмани (помаци). – Във: *Трябва ли да се страхуваме от нашите съседи? Учебно помагало.* Съст. А. Кальонски, М. Груев, Ц. Цветански, Е. Михайлова. С., 2004, 119–122.

[227] **Иванова, Е.** *„Възродителният“ процес при помаците – 30 години по-късно.* Пленарен доклад на семинар на МЦПМКВ, София, февруари 2005.

те години, когато са преименувани всички българи мюсюлмани. Следващият етап е промяната на имената за първи път на турци от няколко изолирани селища в Смолянско през 1975 г. с мотива, че поради възприетия от векове техен екзогамен модел, включващ бракове с помакини от съседните села, „в жилите им тече предимно българска кръв". От началото на 80-те години „парцелирането" обхваща и частната територия на семейството, като съпрузите и децата от смесените бракове също са преименувани. Закономерен финал са събитията от 1984–1985 г. Така размножаването на мюсюлманските идентичности в категориите „българи от 1972", „българи от 1975", „българи от 1982" и „българи от 1984–1985 г." парадоксално се възприема като поява на нови символични граници дори от самите помаци. Обществото като цяло разчита тези деления като „почти българи", „по-малко българи", „най-малко българи". [228]

Очевидно тази постъпателност на процеса води до разделения вече не само в помашката, но и в турската общност, която започва да предусеща предстоящата нова фаза. Това много точно е доловено от един турски учител от Ардино, който години по-късно си спомня:

„Уж ставаше въпрос само за помаците. След тях вече почнаха постепенно да търсят смесени бракове, за да сменят имената и на турците от такива бракове. [...] Издирваха смесени бракове между помаци и турци, между българи и турци. Шепа по шепа ги превземаше властта. [...] Те [хората] не че се разделиха, но всеки започна със съмнение да живее: аджеба, дали няма и той някаква връзка със смесените бракове. Почнаха да си търсят корените, да се ровят със страх в семейните истории. А това накара самите хора да се ограничават вече в общуването, дори и комшии, защото в едно семейство като се откриваше такова нещо, другите се отдалечаваха от него, изолираха го." [229]

Прави впечатление, че превърналото се в хроничен проблем за българската държава „турчеене" сред помаците, предизвикващо страсти и след рухването на комунистическия режим, се проявява най-отчетливо именно в селищата с най-тежки травми от времето на т. нар. „възродителен процес". Основанията на голяма част от така очерталата се субгрупа са свързани с „презастраховане", че няма да бъдат подлагани на нови опити за „приобщаване". Тук сравнително по-силна съпротивителна реакция се наблюдава и по отношение на официализираната историографска версия за насилственото приемане на исляма и нейното натрапчиво пропагандиране. Известно е, че и в мюсюлманската религия, и в

---

[228] Пак там.

[229] Интервю с Фикрет Терзиев. – Във: *Историята, населена с хора. Българското общество през втората половина на XX век.* Съст. В. Мутафчиева и др., Т. II., С., ИК „Гутенберг"; 2006, с. 710.

християнството отстъпничеството от вярата е един от основните грехове. В традиционния код на мислене това поставя групата в изключително непрестижна позиция както по отношение на останалите мюсюлмански общности, така и в очите на християнското мнозинство („нито българи, нито турци"). Това се отнася и за възприемането или отхвърлянето на ендонимите/екзонимите „помаци", „българо-мохамедани" или „българи мюсюлмани" сред самата общност, което ясно демонстрира напрежения около проблема „кои сме ние", възникнал след създаването на модерната българска държава. [230]

Така се появяват различни вътрешни за общността контра-интерпретации за нейния произход, история и идентичност. Както отбелязва Галина Лозанова, помаците няма как да разполагат с ресурса на официалната историография, със средствата (образование, публична пропаганда и пр.), с които тя вменява официално конструираната идентичност, произтичаща от „българския родов корен". [231] По този начин сред обособените субгрупи на общността започват да циркулират различни алтернативни версии за произхода със съответните доказателства, без обаче нито една от тях да е приемлива (убедителна) за всички. [232] На места се появява своеобразна квази-история, която се създава, разпространява и функционира паралелно на официалната. [233] Един от популярните мотиви например е за доброволното приемане на исляма на помаците от арабите още преди идването на османските турци на Балканите. [234] Тази митологема кореспондира и с друга, разпространена главно в Западните Родопи версия, според която помаците са араби, изпратени от самия пророк като пейгамбери (вестители на исляма). Тя е свързана и със засилените контакти в началото на 90-те години на местни хора с арабския свят на религиозна основа. [235] Друга популярна ин-

---

[230] На места това напрежение е ясно доловимо по отношение на общия език, който десетилетия наред е бил основен аргумент за окончателно приобщаване. Понякога то „се снема" при общуване с външен човек, като езикът се нарича „нашки".

[231] **Лозанова, Г.** Сакралната срещу реалната история на българите мюсюлмани в Родопите. – Във: *Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания.* С., МЦПМКВ, 1998, с. 455.

[232] **Brunnbauer, U.** Diverging (Hi-) Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks. – *Ethnologia Balkanica,* 1999, X 3, 35–50.

[233] **Лозанова, Г.** Цит. съч., с. 452.

[234] **Георгиева, Цв.** Помаци – българи мюсюлмани. – Във: *Общности и идентичности в България.* Съст. А. Кръстева. С., 1998, с. 296.

[235] **Георгиева, Цв.** Структура на властта в традиционната общност на помаците в района на Чеч (Западни Родопи). Сондажно проучване. – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, с. 73; Тази версия беше установена нееднократно и от М. Груев на терен по време на същото сондажно проучване.

терпретация е, че помаците са турци, които поради забраната да говорят езика си, постепенно са го забравили. [236] Както е видно, натискът на държавата, комбиниран с използването от режима на историята като аргумент в текущата политика, ражда разнопосочни противодействия, сред които е търсенето на реален или въображаем произход, максимално различаващ се от този на българо-християнското мнозинство.

Разсъждавайки върху идентичността на помаците след падането на комунизма, в изследване върху техните имена социолингвистите Ю. Константинов, Г. Алхауг и Б. Игла стигат до следните наблюдения и изводи:

„Един основен фактор, свързан с проблема за помашката идентичност, произтича от различния културен подход, който прилагат помашкото малцинство и българското мнозинство спрямо концепцията за идентичността. Докато за мнозинството основният фактор е етническата принадлежност, то за малцинството релевантният фактор е религията... Този факт се прояви по време на нашето теренно изследване [проведено при преселените от Западните Родопи българи мюсюлмани в Еленско – б. м. – М. Г.]. Първата част от анкетата съдържаше въпроса: „Каква е вашата религия?“ Стандартният отговор беше: „Ние сме помаци“, което доста ни удиви в началото, докато разберем, че в съзнанието на тези хора „помак“ и „мюсюлманин“ са еквивалентни понятия.“ [237]

На тази основа Константинов, Алхауг и Игла предлагат „двустепенен модел на помашката идентичност“, при който първата степен отразява религиозно ориентираното, а втората – етнически ориентираното съзнание за принадлежност.

Открояването на различни нива е доразвито от немския етнолог от гръцки произход Евангелос Караянис в негова монография, посветена на самосъзнанието на помаците в България. Той различава „светско-българска“, „светско-помашка“, „турска“, „мюсюлманско-помашка“ и „българо-мюсюлманска“ идентичности. Същевременно един от важните изводи, който Караянис прави, е за наличие на „ситуативни образци на поведение“, при които помаците „нагласяват“ демонстрираната самоидентификация според обстоятелствата. Това намира израз както в използването на двете им имена в зависимост от случая – турско-арабското и българското, – така и при носенето от жените на различни

---

[236] **Георгиева, Цв.** *Помаци...*, с. 298.

[237] **Konstantinov, Y., G. Alhaug, B. Igla.** Names of the Bulgarian Pomaks. – In: *Nordlit*, 17, 1991, p. 26.

типове облекла.[238] Класификацията на Караянис е прекалено нюансирана и по-скоро показва многообразието във формите на идентичност, без да ги изчерпва. Тя би могла да бъде сведена до предлаганите от Улф Брунбауер три динамични тенденции. Те могат условно да бъдат назовани „турска", „българска" и специфична „помашка" или „мюсюлманска", която не е нито една от другите две.[239] Тази схема е ориентирана по-скоро хоризонтално – с други думи, отделните ѝ параметри са алтернативно валидни за различните социални слоеве и регионални субгрупи на общността.

Това може да бъде демонстрирано чрез три различни ситуации на обособили се идентичности, отразяващи най-противоположните нюанси помежду им. Всеки един от тях би могъл да бъде разглеждан като представителен случай, заслужаващ самостоятелно изследване в контекста на съвременните етнически процеси в България.

Първият от тях е **случаят Диамандово (Хюсемлер).**[240] Селото е пръснато, разделено на девет махали, централната от които е Хюсемлер, откъдето е и името на цялото населено място. То се намира в днешната община Ардино, в непосредствена близост до голямото турско село Бял извор. Впрочем последното също би следвало с известна условност да се определи като „турско", тъй като традиционният брачен модел е конструиран върху непрекъснато приемане на снахи (по-рядко и зетове) от съседните помашки села и по-специално от Диамандово. Налице е и обратната практика на „даване". Затова почти всеки турчин от Бял извор има майка или поне баба помакиня. Разбира се, в случая от определящо значение са собствените разбирания за или стремежи към турска или помашка принадлежност. Още през османския период голямото село се е превърнало в естествен административен, властови и пазарен център на един своеобразен микрорайон. Посредством брачната система и в качеството му на посредник при осъществяването на контактите на почти слятото с него селище с регионалната и централна власт, от Бял извор турският език започва постепенно да прониква като административен, а впоследствие и като битов език сред диамандовци. Постепенно в годините между двете световни войни те се превръщат в „билингви". Развитието може да се проследи от землячния регистър от 1924 г., където голямата част от топонимията е българска, а съвременните названия на местностите са почти изцяло турски.[241] Очевидно силовите мерки на властта за обхващането на децата

---

[238] **Karagjannis, E.** *Zur Ethnizitaet der Pomaken Bulgariens.* Muenster, 1997, S. 26.
[239] **Brunnbauer, U.**, Op. cit.., p. 39.
[240] Наблюденията на М. Груев на терен са от 2006 г.
[241] **Христов, Г.** Топонимията на община Бял извор. – Във: *Родопски сборник*, Т. 4., С., 1976, с. 247.

в просветната система (в това число и въвеждането на образование на български език), както и страхът от „побългаряване", ускоряват трансформирането в „турци". В донесение на българското военно разузнаване от началото на 30-те години се съобщава за дейността на селския имам Хафъз Шефкет, който „свикал мъжкото население в джамията и заявил, че от гледна точка на Корана те не трябва да говорят български и всички положили клетва, че няма да употребяват този език". [242] След тази „завера" жителите на Хюсемлер подават молба до общинското управление в Акбунар (Бял извор) да им се издаде удостоверение, че са „турци" и майчиният им език също е „турски". Оказва се обаче, че турската идентичност, макар и доминантна за диамандовци, все още не е единствена. Това личи от създаването на клон на Дружба „Родина" в селото през 1941 г. [243] Оттук е един от активистите на организацията – Вихър Изворов, който успява да създаде неин клон и в Бял извор. [244] Мерките на властта по това време, както и последвалият натиск върху българо-мюсюлманското население, ускоряват турцизацията и карат диамандовци съзнателно да късат всички нишки, свързващи ги с помашкото им минало. По данни от началото на 70-те години в селото има около 50 брака с турци от Бял извор. Турският език вече изцяло се е наложил над българския и в битовото общуване. [245] Това е и причината кампанията по смяна на имената на българите мюсюлмани от 1972–1973 г. да подмине диамандовци. При следващата вълна на „възродителния процес" обаче преименуването започва именно тук. То се провежда през 1983 и първата половина на 1984 г., още преди да се пристъпи към мащабната кампания, обхванала всички турци. Мотивът отново е, че в жилите на тези хора „тече българска кръв". В желанието си да се докажат като турци, в годините на прехода местните жители го превръщат в своеобразна крепост на ДПС. То излъчва и кмет на цялата община Ардино в лицето на Мехмед Дикме. Когато последният става министър на земеделието през 2001 г., едно от важните му символични действия е заличаването на Диамандово като отделно населено място. Поради разрастването му в посока Бял извор и увеличаването на жителите, фактически се стига до сливането на двете села. Тъй като Бял извор е много по-голямо селище – с около 1500 жители, се осъществява „поглъщането" на Диамандово (с приблизително 300 жители). Поради обстоятелството, че в реалната и символична география на района то е „турското село", може да се каже, че с промяната в статута на Диамандово приключва

---

[242] ЦДА, ф. 166, оп. 1, а. е. 890, с. 60.

[243] **Стоянова, М., Ив. Ангелова.** Към историята на движението „Родина" в Източните Родопи. – *Известия на музеите от Южна България*, Т. XVI, 1990, с. 66.

[244] ДА – Пловдив, ф. 959 К (личен фонд на Петър Маринов), оп. 1, а. е. 506, л. 1–10.

[245] **Христов, Г.** Цит. съч., с. 247.

последната фаза в конструирането на турската идентичност на неговите жители.

Случаят Забърдо е точно обратният. Селото е разположено в централния дял на Родопите в днешната община Чепеларе. [246] От столетия то се намира в съседство със смесените в миналото християнско-мюсюлмански селища Хвойна, Павелско, Малево, Орехово и Чепеларе. От началото на XX в. помашкото население във всички тях се изселва в Османската империя. Остава единствено изповядващата исляма общност в Чепеларе, но с разрастването му тя се превръща в незначително малцинство. Придобиващото средищни функции селище започва да осигурява работа и административни услуги на забърдовци и се превръща в силен център на модернизация. Попаднали в такова обкръжение, жителите на Забърдо бързо се адаптират към новите условия. По време на „кръстилката"през 1912– 1913 г. те сменят вярата си без над тях да е упражнено особено насилие. За разлика от останалите помаци, те попадат в границите на българската държава още през 1885 г. и не преживяват стреса на поражението в първата Балканска война на османската армия (в която волю или неволю служи немалка част от мъжкото мюсюлманско население от останалата част на Родопите). Именно тази тягостна психологическа атмосфера подпомага насилственото покръстване в годините на Балканските войни. Кампанията обаче е използвана от Пловдивската митрополия, за да бъде сменена вярата и на чукуркьойци (по старото име на селото – Чукуркьой, произнасяно в този край побългарено като „Чукуркьово", съответно „чукуркьовци"). Разбира се, и тук, както и в останалите села, приемането на новата религия далеч не е резултат от осъзнаването на селяните на „спасителната сила на Христовото учение". Ето какво пише в доклад до Ст. Шишков назначеният в селото нов български учител Г. Кацаров:

> *„Новите християни се понаучиха да посещават църквата, но в тях се крие още голям фанатизъм. Повечето от големците жените им не дохождат в църква. Колкото идат, все на групи идат. Като стадо овце, с гюрлутия претендират еди коя си защо не дохожда? и пр. Много анекдоти и смехории произвеждат."* [247]

При преустановяването на натиска чукуркьовци тихомълком се връщат към старата си вяра, запазвайки обаче подчертано добри отношения със съседните християнски села. Същото се повтаря и в началото на 40-те години, когато под влиянието на родинци те отново са

---

[246] Наблюденията на М. Груев на терен са от 2005 и 2006 г.

[247] Цит. по *Покръстването на българите мохамедани 1912–1913. Документи.* Съст. В. Георгиев, Ст. Трифонов. С., 1995, с. 296.

принудени да сменят имената си. След 1944 г. са им възстановени старите имена, но много бързо започват да се асоциират с новата власт. Предимството им е, че в годините на съпротивата в сравнение в околните села те дават известен брой ятаци на партизанското движение (поради географското разположение и скотовъдния поминък на селото). На свой ред новите комунистически герои за първи път се превръщат в легитимен за официалната власт местен елит. От селото започва кариерата си Филип (Фаик) Ишпеков – достигнал до членство в ЦК на БКП и до заместник-министър на външните работи. Може да се каже, че в периода до 1990 г. той е най-издигнатият българин мюсюлманин в средите на комунистическия елит. Неговото име се превръща в своеобразна визитна картичка за забърдовци, доказателство за тяхната лоялност към властта и свидетелство за тяхната „прогресивност" в широкия смисъл на това понятие. Когато от края на 50-те години настъпва промяна в политиката на Комунистическата партия към мюсюлманското население като цяло, забърдовци първи започват доброволно да сменят турско-арабските си имена с български. През 1960 г. голяма част от жителите на селото вече носят нови имена. [248] През 1971 г. и най-възрастният човек в селото приема българско име. [249] Още преди мерките на режима по т. нар. „разфереджаване" тази връхна дреха постепенно отпада от женското облекло. В духа на времето мъжките шапки повсеместно са заменени с каскети. Към 70-те години почти нищо в облеклото на забърдовци (с изключение на по-пъстрите женски дрехи и традиционното забраждане на някои по-възрастни жени) не говори за връзка с исляма. [250] През 1976 г., когато почива старият мюфтия Исеин Сеферков, селото се сдобива с нова знакова фигура – смолянския районен мюфтия Чавдар Илиев [251], представян при пътуванията му зад граница като Смаил Алиев. Последният е дотогавашен партиен секретар на Забърдо. В качеството му на такъв още през 1959 г. той инициира първите смени на имена в селото след 1944 г. Междувременно, поради липса на ходжа, джамията е изоставена и затворена. Впоследствие по негова инициатива тя е превърната в склад на „Селкоопа". [252] Към 90-те години занемарената сграда е застрашена от пълно разрушение. [253]

---

[248] ДА – Пловдив, ф. 959 К (личен фонд на Петър Маринов), оп. 1, а. е. 508, л. 1–24; оп. 2, а. е. 104, л. 1–14.

[249] ДА – Смолян, ф. 1Б, оп. 38, а. е. 8, л. 9.

[250] **Велчева, Н.** *Родопчанката. Щрихи от етносоциалния и етнопсихологическия ѝ портрет.* С., 1994, снимков материал към изданието.

[251] Той е автор на краеведско изследване – *Забърдо – история, бит, народно творчество.* С., 1973.

[252] ДА – Пловдив, ф. 959 К, оп. 1, а. е. 40, л. 256–257.

[253] Личен архив на А. Кальонски – теренни материали от 1991 г. По това време в селото малцина стари хора все още се събираха в една къща, изпълняваща ролята на молитвен дом. Подобно беше и положението сред мюсюлманите в Чепеларе.

В началото на XXI век селото се сдобива с нови публични символи. Поради великолепната природа тук започват активно да се строят вили, най-вече на пловдивчани. Един от тях става основен дарител за изграждането на параклис (по-скоро малка църква), посветена на „Успение Богородично". Строежът започва през 2000 г. и приключва с тържественото ѝ освещаване на 31.08.2003 г. Сред ктиторите има и местни хора, които, макар почти да не посещават храма, определено се гордеят с него. Днес красивата и кокетна църквичка буквално е „кацнала" на една скала при самия вход към селото и е първото нещо, което външните посетители виждат. Подмяната на знаците на идентичността съвпада и със събарянето на джамията в центъра, превърнала се вече със самия си вид в израз на „старото" и „грозното". На нейно място е направена градинка, в която през 2004 г. се появява възстановка на т. нар. „забърдовско виенско колело". Така днес оксиморонно и гръмко е назован традиционният „долап", наричан още и „въртележка", използван като забавление при големи празници на деца и възрастни до 1948 г. Става дума за съоръжение, задвижвано от двама или повече мъже, с което могат да се въртят четири двойки. Било е разпространено и в съседните християнски села, където децата са се забавлявали по Великден и Гергьовден. В Забърдо то е съществувало на повече от едно място в селото и е било използвано като типична байрямска (и „хадърлезка" – по време на почитания и от мюсюлманите Гергьовден – Хъдрелез) забава в миналото, докато не е било изместено от по-модерните. Днес тази традиция е възродена, вече като типично „забърдовска", а особено знаково е официалното откриване на възстановеното съоръжение на Великден 2004 г. В селото вече нищо не говори за различната религиозна принадлежност на неговите жители отпреди десетилетия. Самите те се отнасят враждебно към всеки опит за воденето на разговор в тази посока и почти декларативно изявяват своята българска идентичност. Може да се приеме, че към началото на новия век трансформационният процес е приключил и „случаят Забърдо" би могъл да се разглежда като представителен за конверсия в религията и самосъзнанието на неговите жители.

След 10 ноември 1989 г. сред част от българо-мюсюлманската общност в Централните и Източните Родопи постепенно си пробива път и тенденцията за християнизация. На индивидуално и групово ниво тя представлява символично преминаване отвъд „междинното" (маргиналното) състояние според самовъзприемането в някои селища и райони. Това явление е следствие и от поколенчески различия, от глобални модернизационни фактори и не на последно място – от търсене на изход от тежката икономическа и социална криза. Този прозелитизъм само донякъде е спонтанен, тъй като трябва да се отчита като специфичен и влиятелен фактор мисионерската дейност на отец Боян Саръев и сто-

ящите зад него. Неговият феномен е едно от проявленията на прехода, специфично продължение на „случая Забърдо“ в най-ново време.

Далеч не винаги обаче изолацията на определена помашка общност в българско християнско обкръжение води до „разтваряне“. Съществуват редица примери на запазване на специфичната помашка идентичност независимо от средата. Това се отнася особено за случаите, в които през 50-те – 70-те години помашката общност се дисперсира в резултат на икономическото развитие и мерките на режима по отношение на нея. Така в обкръжение на българи християни и/или турци, възникват своеобразните анклави в Карнобатско, Айтоско, Шуменско, Омуртагско и др. Сред тях идентичността е изключително силно изразена, въпреки частичното отслабване на връзките с общността майка. [254]

Най-представителен обаче е **случаят с тетевенските помаци.** [255] Разположени почти в центъра на българската етническа територия, те са изучавани от етнографи, историци и диалектолози още в края на XIX и началото на XX век. [256] Наскоро техният жизнен свят и процесите на модернизация бяха детайлно изследвани от Ива Кюркчиева [257], поради което тук ще бъдат представени само някои обобщения, отнасящи се до проблема с идентичността.

В миналото тази група е обхващала повече от 40 села, но след Руско-турската война голяма част от така наречените ловчански помаци се изселват в Османската империя. Към началото на XX в. остават единствено тези, намиращи се в южната част на обширния някога остров, поради което придобиват по-голяма популярност като тетевенски помаци. Днес те живеят самостоятелно в селата Галата, Градешница, Глогово и Бабинци и смесено с българи християни в Български извор (бивш Турски извор), Кирчево (по-рано Помашка Лешница), Торос и махала Асен (към Гложене). Така те формират компактна, но същевременно малка и изолирана група, разположена сред многобройно християнско население и затворена в полупланинския район на Тетевенския

---

[254] **Груев, М.** Етнодемографски процеси в Карнобатския край в ново и най-ново време. – Във: *История и култура на Карнобатския край*, Т. V (под печат); **Хараланова, Б., И. Димитрова.** За помаците в с. Нова бяла река. Съвременност и традиции. (Резултати от теренно проучване). – *Известия на Историческия музей – Шумен*, Кн. XIII, 2006, 227–235.

[255] Наблюденията на М. Груев на терен са от 1993 г. Вж. по-подробно: **Георгиева, Цв.** Наблюдения от една студентска етноложка експедиция в Тетевенско и Ловешко (юли 1993). – *Българска етнография*, 1993, 5–6, 153–160.

[256] Вж. по-подробно: **Милетич, Л.** Ловчанските помаци. – *Български преглед*, V, 1899, 5; **Иширков, Ан.** Село Галата (име и население). – Във: *Ловеч и Ловчанско*. Т. 5, С., 1933. и др.

[257] **Кюркчиева, И.** *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско. Преход към модерност.* С., МЦИМКВ, 2004.

Предбалкан. Това засилва ролята на ендогамията като задължително условие за съхранението на общността. В предмодерната епоха те са се асоциирали с политически доминиращата турска общност, доколкото мюсюлманската религия е била достатъчен белег за това. От съседите си християни, както и от турците, те са наричани *помаци*. За разлика от родопските българи мюсюлмани обаче, това название е не само широко разпространен екзоним, но и ендоним. Тази особеност се оказва важна за запазването на идентичността на групата именно като помашка. На пръв поглед, противно на очакванията, религията в този случай не играе такава важна и мобилизираща роля, което впрочем се отнася и за други малки общности. Както в близкото минало, така и днес, джамия има само в с. Галата. Може да се каже, че тя е формално действаща, тъй като се посещава от малцина възрастни хора, главно по Байрямите. Сред местните няма желаещи да учат за имам, поради което се налага „командироването“ на такъв от Западните Родопи. [258] Независимо от това тетевенските помаци имат устойчива идентичност, основана на отграничаването от християнските им съседи и същевременно от турците. Както навсякъде, културата на българите мюсюлмани от Тетевенско е абсорбирала много елементи на традиционната обредност и практики, характерни за съседите им християни, но тук те са особено доловими. Тази амалгама или колаж, ако следваме Джеймз Клифърд, през последните десетилетия се обогатява от все по-засилващите се процеси на модернизация. Това обаче не им пречи да запазват „въобразените“ в смисъла на Андерсън граници на своята различност, чрез която се самоидентифицират. Сред тях съществува устойчива представа, че са своеобразна гранична общност между българите и турците, което би могло да се проследи дори в календарно-празничната система. Важен елемент от нея е уникалното празнуване на *Българско четирийсет* и *Турско четирийсет*, свързани с деня на Св. Четиридесет мъченици. Както установява И. Кюркчиева, първият празник, отбелязван на 22 март, е особено важен, тъй като на този ден жителите на трите централни българо-мюсюлмански села излизат в местността, където се събират землищата им, „за да посрещнат пролетта“. [259] С други думи, той изпълнява функциите на вътрешно общностен празник, утвърждаващ нейната цялост и уникалност. Още по-интересен е вторият ден, отбелязван на 27 март, когато жените ходят на гробищата. Макар и определян от местните хора като *турски* или *нашенски* празник, в него могат да се проследят обредните действия като ходене на гробища, раздаване, оплакване и др., които го характеризират като разновидност на православната задушница. Нежеланието обаче той да се

[258] Информатор Хюсеин Хюсеин, р. 1978 г., имам на с. Галата.

[259] **Кюркчиева, И.** Цит. съч., с. 251

свързва с християнската обредност води до назоваването и възприемането му от общността като неин специфичен, мюсюлмански празник.[260] Затова и гоненията на официалната власт са насочени преди всичко срещу тази практика.[261]

Регистрираните черти на културата на тетевенските българи мюсюлмани ги характеризират като затворена и същевременно устойчива общност, осъзнаваща своето различие както от българи (разбирай християни) и турци, така и по отношение на останалите помашки субгрупи. Опитите на официалната държава да заличи тези белези на идентичността през десетилетията само са довели до стабилизирането ѝ. В последна сметка под натиска на властта показната турска идентичност е подменена с устойчивата помашка. Кампанията по смяна на имената, която тук протича по-късно, отколкото сред останалите българи мюсюлмани – през 1974–1975 г., не само че не успява да я разколебае, но всъщност я стабилизира.

Разбира се, и в този случай изолацията и самоизолацията са относителни, тъй като подобно на цялото общество помаците са поставени в твърде динамичната ситуация на „прехода". Неговите „нови герои", включително и имена от криминалните хроники, завладяват съзнанието на младите поколения, за които вече не са актуални старите социални и политически йерархии и ценности. Така поради обстоятелството, че немалко от занимавалите се с борба и други силови спортове в Ловешко произхождат от споменатите селища, те постепенно придобиват статута на символи на общността, въпреки тъмните страни на своя „бизнес". Насилствената смърт на някои от местните „борци", сред които особено популярен е Стефан Мирославов–Крушата от с. Кирчево (бивше Помашка Лешница), добавя щрихи към профила на тези нови герои.[262]

Една от отличителните черти на тетевенските помаци е, че процентът на върнатите турско-арабски имена е нищожен. Обикновено към това се прибягва в случаите, когато малко дете непрестанно плаче или човек боледува, преживява премеждие, тогава се казва: „Плаче (или боледува) си за името" и се пристъпва към извършване на мюсюлманския обред по даване на име. Независимо от това индивидът продължава да се представя и с българското си име. Тази номинационна практика, имаща за цел да „заблуди" болестта или *злото* и да ги отклони от въздействие върху съответния обект, има своите корени в изключително архаичен пласт на традиционната култура. Тя представлява пряка реп-

---

[260] Пак там, 252–254.

[261] Инф. Юмер Хасанов Махмудов, р. 1921 г. в с. Галата, средно обр.

[262] **Васева, В.** Млади мъртви мъже (Погребения на убити през последните 10 години). – Във: *Рискът от смъртта на Балканите и в Европа.* В. Търново, 2005, с. 127.

лика на регистрираните в началото на XX в. от местния учител М. Стоянов случаи. При аналогични обстоятелства детето се е изнасяло на кръстопът и се е кръщавало с българско име, „за да трае". [263] Независимо обаче че днес тетевенските помаци по правило носят новите си имена, факт е, че те не придобиват българско самосъзнание, в смисъла на „случая Забърдо". Това особено ясно личи в думите на информаторка на С. Петкова, която колоритно и много точно представя опозицията власт-идентичност:

„Най-напред ни водеа помаци, па ни писаа и моамедане, па ни писаа и направо българе. Па сеги веке и не знаеме какви сме, ние въобще станааме неутрални." [264]

Представените по-горе случаи „Диамандово", „Забърдо" и „Тетевенско" са само част от поливалентната гама на помашките идентичности. Те обаче са интересни от гледна точка на изследването на типични казуси, както и на динамиката на процесите, очертана в изключително широкия диапазон между заличаването (чрез възприемането на друга) и съхраняването на идентичността. Те в общи линии подкрепят споменатата вече триделна типология на Улф Брунбауер. С напредването обаче на процесите на модернизация и глобализация неговата хоризонтална схема се нуждае и от вертикална проекция.

Наблюденията му, както и на Константинов, Караянис и др., се отнасят за 90-те години на XX в. и отразяват поведенчески модели, които търпят постоянна еволюция, продължаваща и в началото на новия век. С постепенното изживяване на травмите от „възродителния процес", с напредването на интеграцията тези нива на идентичност постепенно се превръщат във все по-интимни поведенчески пластове, а тяхното външно проявление става все по-дискретно. Тези процеси са особено видими при постепенното отваряне на границите и засилването на икономическата емиграция на Запад. Както свидетелства Маргарита Карамихова, в този контекст не само българите мюсюлмани, но и немалък брой турци се завръщат доброволно към някога насилствено натрапените им български имена. [265] Обяснението на този феномен единствено с престижни съображения е недостатъчно прецизно. Очевидно през последните години сме свидетели на процес на все по-голяма комплиментарност между различните етнически, конфесионални и пр. гру-

---

[263] АЕИМ, № 779 Ж (Бележки за ловчанските помаци на учителя М. Стоянов).

[264] Цит. по **Петкова, С.** „Заплашената" идентичност (по наративи от с. Галата, Тетевенско). – *Български фолклор*, 1998, 1–2, с. 70.

[265] **Карамихова, М.** Емиграцията от Родопите – нов феномен или временен отговор в периода на криза. – Във: *Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на 21. век.* Съст. М. Карамихова. С., 2003, 23–108.

нови идентичности и общата българска гражданска идентичност. Именно тя би трябвало да се постави на върха на една вертикална класификационна пирамида на спектъра от съвременни българо-мюсюлмански случаи. Второто ниво отговаря на съзнанието за вътрешно единство между всички българи мюсюлмани, основано на общата им историческа съдба и чувството за солидарност. Често то е невидимо, понякога неосъзнато, дори когато става дума за представители на субгрупи с различна ситуативна идентичност. Третото, да го наречем локално ниво, отразява съзнанието за различия вътре в българо-мюсюлманската общност, които водят до формирането на обособени селски или субгрупови идентичности, които вече могат да бъдат обхванати от описаната по-горе хоризонтална типологизация.

Развитието на страната през следващите години вероятно още повече ще задълбочи тези противоречиви процеси и тенденции. То обаче е достатъчно динамично и непредвидимо както в регионален балкански, така и в европейски и глобален контекст, за да позволява прогнози за бъдещето на помашката общност като такава. [266] Не може обаче да се игнорира фактът, че различните помашки идентичности продължават да ерозират и дифузно да се размиват във все по-силно налагащата се българска гражданска опция. Напълно е възможно в европейска макроперспектива откроените групови граници и маркери отново да претърпят преформулиране в посока на една от регионалните идентичности в рамките на българската нация.

[266] **Kalionski, A.** The Pomak Dilemma. – In: *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique. Lettre d' information.* № 13, mars 1993, p. 123; **Karagjannis, E.** Op. cit., p. 144.

II. ОТ „ДРУЖНИ И ЕДИННИ ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ" ДО „ВЪЗРОДИТЕЛНИЯ ПРОЦЕС": ПОЛИТИКИ КЪМ БЪЛГАРСКИТЕ ТУРЦИ

1. ПРОЕКЦИИ НА ХОМОГЕННАТА НАЦИЯ

Повечето изследователи на българската държавна политика спрямо малцинствата, в частност на турците и мюсюлманите след 1944 г., споделят оценката за нейния непоследователен, противоречив характер. Това се отнася както за намеренията и средствата, така и за резултатите. Официално пък така се определя наследството на „буржоазно-капиталистическия период", за разлика от „класово-партийния" и „научния подход" през следващите десетилетия. В определени граници се отправят и критики към грешки и криволици на БКП по националния въпрос до Априлския пленум от 1956 г. Редно е да се запитаме коя държавна политика през XIX–XX в. е напълно „последователна" и „непротиворечива" по отношение на етническите или религиозните малцинства? Не е изключение дори „такава относително спокойна държава като Швеция през тази епоха"[267], без да споменаваме най-представителните европейски примери за последователност и систематичност (които са и най-зловещите). Българският случай просто има собствена динамика и драматизъм, а също инерция и неустойчиво равновесие в съжителството между държавата, мнозинството и малцинствата.

В това отношение българските турци представляват класически случай на сравнително голямо малцинство, озовало се в границите на национална държава в процеса на разпадане на една от предмодерните, „традиционни" империи. То е поставено между преобладаващо маргинализиращи и периодично хомогенизиращи вътрешни политики, от една страна, и късната Османска държава, впоследствие Турция като „външна национална родна страна", от друга. [268] На историческия фон на редуване на относително по-спокойни и толерантни времена с кризисни си-

[267] **Хобсбом, Е.** *Нации и национализъм от 1780 до днес.* „Обсидиан", С., 1996, 114. Ерик Хобсбом има предвид една умерена политика от края на XIX – началото на XX в., преди окончателното отделяне на Норвегия (1907 г.). Друг известен скандинавски пример, до определен момент белязан от дискриминация и расизъм, е този с лапландците/саамите, а от някои „противоречия" и „непоследователност" не е лишен дори емблематичният швейцарски случай. – Пак там, с. 183.

[268] Според утвърдилата се формулировка на **Роджърс Брубейкър** – Цит. съч., 21, 105–129.

туации, пряката и насилствена асимилация не е приоритет на българската вътрешна политика за повече от век. Споделените в общоевропейски и общобалкански контекст тежнения за максимална или пълна етническа хомогенизация на нацията обаче остават живи и се активизират по време на войни и други международни конфликти, размяна на населения и по-изострени изблици на националистическа мобилизация.[269]

От втората половина на 30-те години държавата залага, освен на някои ограничителни (включително дискриминационни) мерки и контрол, на подкрепата на религиозния традиционализъм като средство за сдържане на кемалисткия национализъм и влиянието на считания за по-опасен модернизационен проект в съседна Турция.[270] След това усилията са в посока на формиране на „социалистическа" малцинствена идентичност и ценностна система, съответстващи на последователно и твърдо налаганата прогресистка и секуларна идеология, но все повече на постигнатите резултати се гледа като на временно положение.

През втората половина на 40-те и през 50-те години политиката спрямо етническите и религиозните малцинства в най-общи линии се съобразява с основополагащите идеологически постановки и решения, почерпени от съветския опит.[271] Те се прилагат, макар и избирателно, в посока на възстановяване и разширяване на възможностите за образование на родния език, културно-просветни организации и институции, печатни издания, създаване на съпричастна към държавната поли-

[269] **Стоянов, В.** Турското население в България и официалната малцинствена политика (1878–1944). – Във: *Страници от българската история. Събития, размисли, личности.* Ч. 2. С., 1993, 192–209; **Калинова, Е.** Насилието в политиката на Българската държава към българските турци (30-те – 80-те години на XX век) – *История,* 2004, 3, 52–64; **Popovic, A.** The Turks of Bulgaria (1878–1985). – *Central Asia Survey,* Vol. 5, No. 2, 1986, 1–32; **Crampton, R.** The Turks in Bulgaria, 1878–1994. – In: **K. Karpat** (ed.), *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority,* Isis Press, Istanbul, 1990, 43–78; **Höpken, W.** Türkische Minderheiten in Südosteuropa. Aspekte ihrer politischen und sozialen Entwicklung in Bulgarien und Jugoslawien. – In: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen.* Hrsg. H. G. Mejer, Südosteuropa – Jahrbuch, 19, München, 1989, S. 223–247;

[270] **Груев, М.** Българите мюсюлмани и кемалисткото движение... 218–225; **Ялъмов, И.,** Цит. съч., 165–276; **Şimşir, B.** Op. cit., 128–166; **Хаков, Дж.** Българо-турските отношения и турското население в България. – Във: *Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров,* II (Studia Balcanica 23), С., „Марин Дринов", 696–698.

[271] При постоянно допитване до висшето съветско ръководство, подготовка на кадри – българските турци в Азърбайджан, канене оттам на политически съветници и преподаватели в специалността турска филология в Софийския университет и т. н. – **Ялъмов, И.,** Цит. съч., 307, 311–315, 321.

тика интелигенция и пр. Това става при все по-пълен контрол на партията-държава и безкомпромисно налагане на новата идеология. [272]

В тези условия за известно време се допуска регулирано упражняване на етнокултурни права на числено най-голямата група – българските турци. [273] Те попадат в категорията на „националните малцинства", които според действащата между 1947 и 1971 г. конституция „имат право да се учат на своя майчин език и да развиват националната си култура, като изучаването на български език е задължително". [274] В България тази концепция за колективни права по никакъв начин не предполага административно-териториално обособяване, за разлика от политическия модел на Югославия или СССР. [275] В последния случай, въпреки трагичното в епохата на сталинизма разминаване между теория, законодателство и практики, се осъществява активното конструиране на „съветски" общности и идентичности. Многостепенната фикция на суверенитети, автономии и етничности се реализира при тоталната доминация на централизираната държава и далеч по-високата степен на институциализация на културните особености. Постепенно формалните институционални рамки се изпълват със символно съдържание, за да ознаменуват съжителството между развиващите се местни национализми и „единния съветски народ" на Л. Брежнев и Ю. Бромлей. [276] В много отношения средствата и начините на приобщаване на българските турци към режима също закрепват осъзнати културни различия, преконструират, но запазват символичната граница спрямо „другите". [277]

Към средата на 70-те години вече са налице значителни положителни промени в образователното, икономическото и социалното положение, в бита на различните малцинствени групи, резултат на специфична, но в редица отношения успешна версия на всеобхватна модернизация. Управляващият елит обаче осъзнава като нерешени и належащи редица явни или потенциални проблеми, свързани със степени-

---

[272] **Мемишев, Ю.** Българските турци в борбата за укрепване на народно-демократичната власт (1944–1948 г.). – *Исторически преглед*, 1984, 4, 59–83.

[273] Пак там, 277–324; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 157–168; **Стоянов, В.** Цит. съч., 96–125; **Şimşir, B.** Op. cit., 185, 192–198, 230–251.

[274] **Методиев, В., Л. Стоянов** (съст.). *Български конституции и конституционни проекти*, С., „Петър Берон", С., 1990, 50–51. За разлика от „Димитровската", в „Живковската" конституция от 1971 г. правото да „изучават и своя език" е индивидуално за „гражданите от небългарски произход", като вече не става дума за колективни права и малцинства.

[275] **Tishkov, V.** *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame*, London, SAGE Publications, 1997, 24–43.

[276] **Брубейкър, Р.** Цит. съч., 50–81.

[277] В смисъла, влаган в това понятие от Фредрик Барт – **Barth, Fr.** Op. cit., 9–38.

те и нивата на интеграция. Както политически, така и чисто статистически, почти безпроблемни са „показни“ (еталонни в контекста на модерността) групи със сравнително високо образователно, културно равнище и степен на приобщаване като евреите и арменците.[278] Други, чийто живот също се преобразява в общобългарски контекст, са сравнително малобройни, считани за лоялни и почти неотличими от мнозинството. Такива например са няколкото хиляди (?) каракачани, принудително откъснати от предишните си номадски традиции. Техните публични изяви на другост се свеждат предимно до „екзотични“, но безобидни сватбени ритуали.[279] Далеч по-проблематично е състоянието на сравнително многобройната циганска/ромска общност, в много отношения контрастно на това на арменците и евреите. Въпреки периодичните мерки „за установяване на постоянно местожителство“ на скитащите групи, в областта на трудовата заетост, образованието, социалното подпомагане, появата на тънък слой интелигенция и пр., като цяло маргинализацията на ромите не е преодоляна. Приблизително половината от тях традиционно изповядват исляма, но политиката на режима в случая е белязана не толкова от характерния антимюсюлмански патос, колкото от специфичната „немодерност“. Сложността на този проблем изобщо в Източна Европа още веднъж проличава след 1989 г. в условията на прехода. В наши дни се стигна до загуба на редица от предишните социални придобивки (образование, медицинско обслужване, безплатна храна за учениците, осигуряване на работа и др.), до задълбочаваща се бедност и криминализация, често – ограничени възможности за реално упражняване на граждански права сред част от циганите.[280]

Официалният регистър на съпричастността и интеграцията, идеализацията на успехите обаче не могат да скрият двойственото

---

[278] **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 17–31; **Мицева, Е., С. Папазян–Таниелян.** Арменци. – Във: Кръстева, А. (съст. и ред.). *Общности и идентичности в България.* С., „Петекстон“, 1998, 144–147; Барух, Е. Евреи. – Пак там, 232–239; **Василева,** Б. *Евреите в България (1944–1952).* С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1992.

[279] **Бонина–Пимпирева, Ж.** Някои въпроси за ролята на държавата в етнокултурното развитие на каракачаните. – Във: *България 1300. Институции и държавна традиция,* Т. III, С., 1983, 563–564;
Бонина, Ж. Традиционна каракачанска сватба. – *Векове,* 3/1983, 35–47; **Бонина, Ж.** Съвременното каракачанско семейство. – *Българска етнография,* кн. 3–4, 1981, 39–49.

[280] **Томова, И.** *Циганите в преходния период.* С., МЦПМКВ, 1995. 48–88; **Томова, И.** Роми. – Във: Кръстева, А. (съст. и ред.). *Общности и идентичности в България.* С., „Петекстон“, 1998, 333–352; За партийно-държавната политика спрямо циганите в периода 1944–1989 – **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 34–64.

положение на турската общност. [281] Тя претърпява съществени социални и културни промени, трябва да участва активно в изграждането на новия строй, но бива третирана като различна и по същество маргинална. Турците имат своите „паралелни социални пространства“[282], лични, семейни и колективни, като битието на социалистически труженици (селяни-кооператори, работници, „служещи“ и интелигенция) не непременно е в постоянен или явен конфликт с осъзнатото различие. Една е ситуацията на „разцвет на националната [турската – бел. м., А. К.] идентичност и култура“[283] в новите идеологически рамки до края на 50-те, друга – на постепенното ѝ ограничаване, трета – по време на опита за пълното ѝ обезличаване през 80-те години. Как етничността съжителства с ролята на гражданина на социалистическа България, доколко и от кого искрено се възприема официалната идеология и се вярва в правотата на партията-държава, какви са зоните на комплиментарност и разминаване между официалното (публичното) и интимния свят на личността, остава голям и много сложен проблем, който чака своите изследователи. [284] Това естествено се отнася не само за българските турци и в частност за членуващите в БКП и/или представители на интелигенцията от тяхната среда, активно подкрепящи и дори участващи във формулирането на променливата партийна линия.

Така или иначе, историята на общността след 1944 г. е белязана от периодични, индивидуални и масови ситуации на невъзможност. Най-ясно това проличава в принудителния избор между приемането и подчинението на поредните ограничения и унижения и обичайния, несигурен и

---

[281] **Бейтулов, М.** *Животът на населението от турски произход в НРБ. С., 1975;* **Тахиров, Ш.** *Българските турци по пътя на социализма.* С., 1978; **Тахиров, Ш.** Етнокултурни процеси сред българските турци. – *Българска етнография,* Год. V, 1980, 4, 3–15; **Мемишев, Ю.** *Задружни в социалистическото строителство на родината (Приобщаването на българските турци към изграждането на социализма).* С., 1984.

[282] **Барух, Е.** Цит. съч., с. 232.

[283] Според оценката на **Ибрахим Ялъмов** – Цит. съч., 324.

[284] Сред изследванията, засягащи тази страна на проблема, ще отбележим: **Георгиева, Ив.** „Възродителният процес“ и „Голямата екскурзия“ (Опит за орална история) – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90“, 1993, 105–109; **Гергиева, Цв.** Преселническата мотивация на българските турци. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 45–75; **Димитрова, Д.** Българските турци преселници в Република Турция през 1989 година. – Пак там, 76–139; **Карамихова, М.** Едно семейство след така наречения „възродителен процес“. – Във: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България. Осем години по-късно.* С., Асоциация Аксес и Издателство „Отворено общество, 2000, 214–235; **Маева, М.** *Българските турци – преселници в Република Турция. История и идентичност.* С., МЦПМКВ, 2006.

невинаги по-добър изход – емиграцията в Турция. Този разрив излиза на преден план предимно в случаите или периодите на засилен натиск и нетолерантност. От друга страна, стремежът към житейска, обществено валидна и постижима „нормалност" е присъщ и на турците през комунистическия период. [285] Постепенно се реализират новите социални възможности, придобивки и дори специфични предимства, осигурени от целенасочената държавна политика. [286] Сред последните са например добре известните в българското общество квоти за свободен прием в някои висши и полувисши учебни заведения, техникуми и др. Тази линия в държавната политика датира твърде отрано, още от 1947 г., когато за първи път в Софийския университет и Държавната политехника от летния семестър (!) за редовни студенти са записани без състезателен изпит 25 турци и туркини. През следващите години броят им непрекъснато нараства, като само в Софийския университет през учебната 1953/54 г. те са 180, а още 22 учат в СССР.

Тази „позитивно дискриминационна" практика от недалечното минало и досега понякога предизвиква страсти заради „привилегиите". Те обаче ту са били увеличавани, ту намалявани или временно премахвани. При това подобни мерки за общо подобряване на образователното равнище, кадровата политика, грижите за трудещите се (чрез квотата на т. нар. Рабфак например), по-изостаналите райони и др. се прилагат и спрямо българското мнозинство. [287] В полето на негативното третиране пък е целенасочената практика на наборната армия, поставяща „там, където им е мястото" (на представители на малцинствата) младите турци, цигани и в по-малка степен помаци. Те отбиват задължителната си военна служба изключително в състава на корпуса от „трудоваци". Военното образование и кариера (при запазено мюсюлманско име, но дори и в обратния случай) са редки изключения. Това е един от ярките примери за специфична зона на постоянно „произвеждане" на „те" като „общност на отхвърлените" поради потребност от сигурност от страна на „ние". [288]

---

[285] **Колева, Д.** *Биография и нормалност.* С., „Лик", 2002.

[286] Много интересен в това отношение е разказът на Сюлейман Гавазов за неговия житейски път. – Във: *Историята, населена...*, Т. I, 687–698.

[287] **Марков, Ю.** *Развитие на образованието сред турското население в България (1944–1952 г.).* – Исторически преглед, 1971, год. XXVII, 1, 69–79; **Яльмов, И.**, Цит. съч., 346–347.

[288] **Грекова, М.** Цит. съч., 67–86; За значимостта на военната служба в конструирането и стабилизирането на различията. – **Konstantinov, Y.** Stategies for Sustaining a Vulnerable Identity: the Case of the Bulgarian Pomaks. – In: H. Poulton, S. Taji–Farouki (ed.). *Muslim Identity and the Balkan State.* Hurst & Co., London, 1997, 45–46.

През 60-те – 70-те години общото подобряване на благосъстоянието и образователната ситуация, модернизацията на бита, включително на село, новите индивидуални житейски шансове и стратегии, особено в градовете, са не по-малко значим феномен от толкова критикувания и атакуван религиозен и културен консерватизъм. [289] Забележима е например постепенната еманципация сред жените и промяната в професионалния им статус. [290] В този смисъл не по-малко едностранчиви от пропагандните лозунги и клишета са някои оценки, издържани предимно в ключа на постояннния стрес, трудното оцеляване и ревностното съхраняване на застрашената идентичност. [291] Те са напълно справедливи най-вече за периода 1984–1989 г., когато бруталният натиск предизвиква покрай всичко друго и неочаквана етническа мобилизация сред иначе считаната, общо взето, за поставена в подчинение, контролируема и манипулируема турска общност.

След смяната на партийно-държавното ръководство през 1956 г. и последвалото укрепване на властта на Тодор Живков започва да се очертава политиката на постепенна асимилация. [292] Неизбежното размиване на етническите различия става все по-близка цел, изглеждаща постижима в процеса на ускореното изграждане на социализма. Три десетилетия по-късно Живков определя по следния начин този аспект на „Априлската линия“:

„Ако вземем нашите възрожденци Ботев, Коларов [вероятно става дума за Каравелов – бел. м., А. К.], Левски, те точно определят за каква България става дума. Говорят и за Одрин, и за Македония, и за Тракия. Вярно, че говорят и за федерация, но не отиват до предателство и жертва на територията на страната. А след Освобождението и след Благоев почнаха редица грешки една след друга, за да се стигне дотам, че Третият интернационал беше определил 4 района в България да станат отделни държави. Георги Димитров отиде още по-нататък. Тряб-

---

[289] Например в „научно-пропагандните“ писания на доста продуктивния автор **Николай Мизов**. – *Истината и неистината за религията*, С., „Народна младеж“, 1981; *В света на исляма*, С., „Народна младеж“, 1987; Етнорелигиозни аспекти на възродителния процес. – Във: *Проблеми на развитието на българската народност и нация*. Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988, 166–182, и др.

[290] В средата на 80-те години делът на заетите в промишлеността туркини не се различава съществено от този на българките. – **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 117. Авторът обаче не откроява достатъчно факта, че при заетите в по-престижните сфери и сред по-висококвалифицираните професии разминаването е значително.

[291] Например: **Şimşir, B.** Op. cit., 20–24.

[292] **Ялъмов, И.** Цит. съч., 369; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 132–134.

ваше [след това] да се оправим с Пиринския край, сега с един милион турци и т. н. Крупни грешки бяха направени от нашата партия. И те не бяха оправени до VII конгрес на партията. Не знам как сега ще напишем многотомната история на България, тъй като тези крупни грешки са натрупани и са достигнали до абсурди." [293]

Поетият курс към обрат отчита нежелателните страни на обособяването по езиков и културен признак, като същинското начало по отношение на най-голямото малцинство е поставено с „Тезиси на ЦК на БКП за работата на партията сред турското население", приети на пленум през октомври 1958 г. С тях започва цяла поредица от (официални и неогласени) решения и мерки до средата на 60-те години, представляващи важни стъпки в тази посока: сливане на турските с българските училища и постепенно свеждане на майчиния език до избираем предмет (при негласен натиск върху родителите да се отказват и редица други пречки); уволнения на учители и работещи в детските градини; свиване на броя, обема, периодичността на турскоезичните издания и тенденция към двуезичие; рязко намаляване на броя на духовенството в съчетание с привличане на негови представители към тайните служби и поредната атака срещу мюсюлманската религия и традиции. Кампаниите по „разфереджаване" не подминават и турците, обрязването трябва да се извършва само от лекари според окръжно на здравното министерство от декември 1959 г., затварят се джамии, а атеистичната пропаганда громи „реакционната същност" на исляма. [294] При това биват потискани и заглушавани дори напълно лоялните индивидуални и колективни призиви за продължение на предишната линия и сурово се преследват различни прояви на недоволство и съпротива, квалифицирани като „турски буржоазен национализъм". [295]

Тези съществени промени се развиват на фона на първия опит за насилствено преименуване на българите мюсюлмани, приключил през 1964 г. с временен отказ от подобни открити и фронтални действия. Така през втората половина – края на на 60-те години след поредните официални и неогласени решения се стига до известно смекчаване на курса. Като повратна в това отношение се пропагандира известната в онези години реч на Т. Живков в село Владимировци, Разградско, озаглавявана в партийно-просветната литература с идиличното „Дружни и един-

---

[293] Изказване на Съвещание на Секретариата на ЦК на БКП и зам.-председателите на Министерския съвет – Витоша, 30 март 1985 г. – *Истината за „Възродителния процес". Документи от архива на Политбюро и ЦК на БКП.* С., Институт за Изследване на Интеграцията, 2003, с. 31.

[294] **Яльмов, И.,** Цит. съч., 328–330.

[295] Пак там, 332–343.

ни през вековете“. [296] В този дух се предприемат мерки „за повишаване на жизненото равнище“ и по-голяма трудова заетост в развиващата се промишлена сфера, особено на регионално и местно ниво. Частично и внимателно се дава възможност за изява в областта на книгоиздаването, художественото творчество и радиопредаванията на турски език, дейността на фолклорните състави, „естрадните театри“ и т. н. Отново се обръща специално внимание на кадровата политика и „етническо“ представителство на различни нива. В квотно разпределеното Народното събрание винаги присъстват няколко абонирани депутати. На същия принцип се рекрутират неколцина секретари на окръжни комитети на БКП в някои райони с компактно турско население, както и в отново възстановения за кратко отдел към ЦК под името „За работа с масовите организации и турското население“ (1966–1968). Това се отнася и за Комсомола, ОФ, офицерите турци към системата от политически отдели на Трудови войски и пр. [297]

През февруари 1969 г. обаче отново се очертава линията на ограничаване на културната обособеност и настъпление срещу етническите специфики чрез приетото от Политбюро решение „За по-нататъшното подобряване на работата сред турското население и пълното му приобщаване към българския народ в борбата за социализъм и комунизъм“. Акцентът вече се поставя върху асимилацията и макар че официално се избягва точно това понятие, то директно се употребява на заседания и срещи на държавния и партийния елит в смисъла на неизбежен, предстоящ, закономерен и прогресивен процес. Това е недалечна политическа задача, което личи от различни документи и поредица от речи и изказвания на Тодор Живков. Както горчиво отбелязва Ибрахим Ялъмов, вече не се набляга толкова върху дружбата между българи и турци, застъпвана в пропагандни издания в духа на класовата солидарност и пролетарския интернационализъм. Твърде симптоматично за по-късните събития е и едно изказване на заседание на Политбюро на вътрешния министър Ангел Цанев:

„Дали ще го наречем приобщаване или асимилация – това население трябва да стане част от българската народност... Ако това население... има български произход, защо тогава ще се страхуваме открито да говорим за връщането на неговата националност...“ [298]

---

[296] Пак там, 365–372; Вж. например **Петров, П., М. Мюслюмов.** *Дружни и единни през вековете. Сборник от исторически документи и спомени за турското население.* С., 1966.

[297] **Ялъмов, И.** Цит. съч, 343–347.

[298] Пак там, с. 372.

На практика през 70-те години се подема нова атака срещу мюсюлманската религия в съответствие със „социалистическите граждански ритуали и традиции“. Те трябва да придадат нов облик на последователно налаганите атеизъм и секуларизъм, а по отношение на мюсюлманите – на особено всеобхватните и кампанийни от началото на 70-те години мерки за „патриотично възпитание“, париране на влиянието на исляма и „идеологическата диверсия на империализма“. Още преди това в духа на Десетия конгрес на БКП спектърът от казионни мероприятия сред турското и помашкото население е доста разнообразен. Освен конкретна политическа просвета, той включва агитационни мероприятия като „ден на селото“, „вечери на партията, войнишката майка, българката героиня, връстниците“, традиционните срещи с активни борци против фашизма и капитализма, партизани, тържествено честване на светли дати и годишнини, а също посещения на гранични застави, кинопрожекции, концерти, театрални представления и музеи, тематични екскурзии и пр. Те естествено се отнасят с еднаква сила и за българското мнозинство, но едно по-внимателно вглеждане би откроило редица „противъзродителни“ елементи на местно ниво. [299]

При все това силното влияние на исляма, този истински „опиум за народа“ според известния афоризъм на Карл Маркс за религията, е определено по следния характерен начин във вече цитирания ОФ документ от 1971 г.:

„Борбата против религиозните отживелици в съзнанието на хората и поведението на част от населението е преди всичко идеологическа борба, но тя не се ограничава само в тези си граници. Религията е далеч по-сложно обществено явление, което прониква в душевността, бита, културата на хората, поради което изисква и по-широка система на борба против нея. Преди всичко, освен като идеология, религията се крепи в значителна степен най-вече като психическа нагласа в душевността на една голяма част от вярващите, на които импонират [по този начин – бел. м., А. К.] не толкова идейните възгледи и концепции на религията, колкото религиозното пеене или музика, ораторското майсторство на духовниците, красивата архитектура и художествена уредба на молитвените домове, мистичността на религиозните обреди.“ [300]

Постепенно се подновяват и стъпките за редуциране и двуезичие на периодичния печат и радиопредаванията, и макар че те не са спрени напълно, фактически се прекратява издаването на литература на турски език. Полека-лека се премахва дори факултативното изучаване на

---

[299] ДА–Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 91–97. (*Информация за дейността на общинските и градските комитети на ОФ от 1971 г.).*

[300] Пак там, л. 97.

майчиния език, който вече не е част от учебните планове за 1973/74 година. [301] През 1975 г. се закриват като самостоятелни турските естрадни театри чрез сливането им със съответните окръжни при силна идеологизация („българизация" и „съветизация") на репертоара, като същото се отнася и за фолклорните състави. [302] Особено внимание се обръща на засилването на изучаването на български език от различните поколения турци. Финансово се поощряват назначаваните за целта учители българи в смесените райони, организират се специални предучилищни курсове в детските градини, а също курсове извън училищната програма. [303] Още от 1961 г. Катедрата по турска филология към Софийския университет „Климент Охридски" (основана през 1954 г.) е преименувана на „Катедра по ориенталистика", впоследствие – по „източни езици". През 1978 г. временно е прекратен приемът в нея. [304] Придобива очертания тягостният климат на недоверие, подозрения в нелоялност и „турски буржоазен национализъм" спрямо поколението на интелигенцията, формирана изцяло при социализма през 40-те – 50-те години. [305]

Ако може да се говори за пълна приемственост в държавната политика и осъзнат интерес въпреки идеологическите промени, тя се проследява най-вече в изселванията на български турци и мюсюлмани към Османската империя и Република Турция. [306] Тук най-ясно проличават двойственото отношение като към „донякъде свои, но чужди" (понякога

---

[301] Вж. по-подробно: **Исов, М.** *Най-различният съсед. Образът на османците (турците) и Османската империя (Турция) в българските учебници по история през втората половина на XX век.* С., МЦПМКВ, 2005, 125–181.

[302] Окончателно са закрити в началото на масовата кампания през зимата на 1984 г. заедно с последните двуезични издания – в. „Йени ъшък" („Нова светлина") и сп. „Йени хаят" („Нов живот"). След 29 януари 1985 г. „Нова светлина" и „Нов живот" излизат само на български, като стават рупор на „възродителния процес". Радиопредаванията на турски език са прекратени окончателно през февруари 1985 г.

[303] По места, например в Кърджалийски окръг, са налице сериозни проблеми около провеждането и най-вече участието в тези курсове и други „културномасови мероприятия", организирани със съдействието на ОФ. – ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 52–57. (*Информация за работата на курсовете за организиране и изучаване на български език от българските турци в Кърджалийски окръг*, 1977–1978 г.); **Ялъмов, И.** Цит. съч., 374–376

[304] През втората половина на 80-те години се следи в специалността тюркология към Центъра за източни езици и култури в Софийския Университет „Климент Охридски" да се записват само или предимно етнически българи редом с чуждестранни студенти, сред които се открояват кюрдите и кипърските гърци.

[305] **Ялъмов, И.** Цит. съч., 376–378; **Стоянов, В.** Цит. съч., 121, 150.

[306] **Höpken, W.** Die Emigration von Türken aus Bulgarien. Historisches und Gegenwätiges. – Südosteuropa, 38 Jg., 10, 1989, 608–637.

само „чужди"), спотаените негативни емоции и подозрения, хладната пресметливост на външнополитическите, икономическите и демографските съображения. След 1944 г., в условията на Студената война, България и Турция продължават дипломатическата и пропагандната игра на периодичните изселвания, отваряния и затваряния на границите, преговори по имуществени и хуманитарни проблеми и т. н. В ролята си на „втора родина" Турция не може да не приема от време на време желаещи да емигрират индивиди, семейства, групи и масови потоци, но от друга страна, се стреми да запази „своето" малцинство в България. У нас пък изселванията се възприемат като клапан за регулиране на явни или потенциални напрежения и исторически утвърдена практика за намаляване или поне за поддържане в „допустими граници" на числеността на турското население.[307] Въпреки казионния регистър на приобщаването, тази периодично възобновявана политика е продиктувана от стратегически мотиви, а също от споделени сред управляващия елит недоверие и страхове от влиянието на турския национализъм. Още през 1948 г. в едно известно свое изказване Георги Димитров ясно формулира този стар проблем в новата конюнктура на противостояние в разделена Европа:

„В тази връзка искам да ви кажа – нека си остане между нас, че по нашата южна граница имаме всъщност небългарско население, което представлява постоянна язва за нашата страна. Пред нас като партия и правителство стои въпросът да го махнем оттам и го заселим на друго място, а там да заселим наше, собствено българско население."[308]

След като са изминали почти четири десетилетия, Тодор Живков заявява в характерния му стил:

„Как стои въпросът с така наречените български турци? Какво е станало? И това, другари, е станало след Девети септември, след революцията. Те са заели главните подстъпи към границата. Вземете Кърджали, вземете проломите към Марица и други места – те са ги окупирали. Главните направления в Родопите – също. В Асеновградско има турски села. Това е ключът към Родопите. Ние като се огледахме напоследък, видяхме, че те държат много стратегически позиции от гледна точ-

---

[307] По-подробно вж. **Баев, Й., Н. Котев**. Изселническият въпрос в българо-турските отношения след Втората световна война. – *Международни отношения*, год. XXIII, 1994, кн. 1, 16–25; кн. 2, 50–61.

[308] ЦДА, ф. 1б, оп. 5, а. а. 19, л. 17–18. (Стенограма на XV пленум на ЦК на БРП/к/).

ка на избухването на една бъдеща война. Ето така стоят въпросите. Какво да правим?“ [309]

Периодичното разрешаване и насърчаване на изселванията, взаимната пропагандна война, отварянията и затварянията на границата, провокациите и шпиономанията, различни международни и вътрешнополитически фактори и събития допринасят за постоянно тлеещия „изселнически синдром“ сред българските турци. Официалните и неофициалните сигнали към тях са твърде разнопосочни и създават несигурност, от която е белязана и самата държавна политика. На изселванията се гледа като на средство за стабилизиране на еднонационалния модел, освобождаване от идеологически неблагонадеждни елементи и своеобразен тест за лоялност към режима. Емиграцията обаче поражда икономически и външнополитически усложнения.

Както вече стана дума, около 155 000 души избират и/или са принудени да напуснат България през 1949–1951 г., а след това още около 130 000 стават емигранти предимно в контекста на проблема за събиране на разделените семейства, който е значим в двустранните отношения между 1968 и 1978 г. [310] Основната част от тези изселници (около 115 000 души) заминават за Турция в резултат на сключената през 1968 г. двустранна спогодба. В нея понятието „разделено семейство“ се третира доста широко, като освен роднините по права линия се включват и тези по съребрена, а също и до четвърто поколение във възходящ и низходящ ред (от прадядо и прабаба до правнуци). Това дава възможност на доста голям брой хора да попаднат в категорията. Реализацията ѝ започва от следващата 1969 г., но най-интензивно е изселването през 1975 г. и особено към момента на нейното изтичане през 1978 г. Онова, което отличава тази емиграционна вълна от останалите, е че става дума за загуба за България на предимно квалифицирана работна ръка (учители, медицински работници, инженери, техници и др.), която бързо се реализира в новото си местожителство. Тъй като имат роднини в Турция, за разлика от предишните масови случаи те не преживяват лишенията и изпитанията на емигрантите при намиране на работа и установява-

---

[309] *Истината за „възродителния процес“...* с. 23 (Изказване на Тодор Живков на среща с членове на Политбюро и секретари на ЦК на БКП, първите секретари на окръжните комитети на партията и други отговорни партийни, държавни и обществени дейци относно резултатите от заменянето на турско-арабските имена с български, 18 януари 1985 г.).

[310] **Şimşir,** B. Op. cit., 212–230, 267–284, 314–339; **Höpken, W.** Im Schatten der nationalen Frage: Die bulgarisch – türkischen Beziehungen (I). – *Südosteuropa,* 36 Jg., 2/3, 1987, S. 86–88.
Стоянов, В., Цит. съч., 105–118, 139–142; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 168–176; 238–239.

не. Поради тези причини те се вливат в относително по-заможните слоеве на турското общество и допринасят за утвърждаването на стереотипната представа за българските турци там като образовани, работливи, предприемчиви и „модерни". [311]

За българските управници обаче крайните демографски резултати са незадоволителни. През 1980 г. турците отново са над 9% от населението на страната, близко до нивото от 1946 г. [312] По това време общата нагласа на политическото ръководство не изключва евентуална поредна добре позната като механизъм, но също така като проблеми и резултати инициатива за изселване в съчетание с нов кръг от мерки за приобщаване. Такъв е например тонът на подготвената през 70-те години демографска прогноза за очаквания ръст на българските турци. Броят им се оценява на 744 590 души през 1976 г. (8,4% от общото население), но се предполага, че ще достигне 1 055 964 (10,2%) през 2001 г. Очаква се три пъти по-голям прираст в сравнение с българското мнозинство, въпреки тенденцията към намаляване, а 10% от цялото население се оказва сериозна не само демографска, но и психологическа граница. [313] Една от експертните оценки обобщава, че досега „е бил изселван само прирастът", което създава предпоставки за постепенно надхвърляне на „оптималното" за страната ниво от 8,6%, тъй като играта с квотите на официална Турция е доста внимателна. Тази считана за твърде перфидна позиция на югоизточната съседка на практика регулира изселванията, което ги прави недостатъчно ефективен инструмент. При това положение буквално се твърди, че е необходимо или „ежегодно изселване в размер 8500–8900 души" до 2000 г., или „приобщаването" на 8000–9000 годишно, т. е. „на 170 души седмично". Едното не изключва другото, но при явен песимизъм и съмнения в ефективността на досегашната изселническа политика. [314]

Същевременно през 70-те години апаратът на ЦК периодично разпространява строго поверителни справки до висшето партийно и окръжните ръководства с детайлна информация за броя, териториалното разпространение, демографската структура, „социално-класовия състав", трудовата заетост, образованието и „състоянието на мохамеданското вероизповедание у нас". В една от тях на фона на други ста-

---

[311] Вж. по-подробно: **Маева, М.** *Българските турци – преселници в Република Турция. История и идентичност.* С., МЦПМКВ, 2006, 36–39; 104–118.

[312] За различни експертни оценки, източници и критерии – **Стоянов, В.** Цит. съч., 235–241.

[313] **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 141.

[314] Тези данни и оценки са взети от непубликуван ръкопис на **Страшимир Димитров** – *„Етническа история на тюркоезичното население в България и българските турци"*, 1977; Сходни са прогнозата на Националния статистически институт от 1972 г. и пр. данни – **Стоянов, В.**, Цит. съч., с. 147.

тистически сведения се посочва, че раждаемостта сред турците в страната е 24,5 на 1000 спрямо 16,6 при българите, докато към началото на века е била съответно 23,6 и 41,7. [315] Зад сухите статистически данни се долавят тревога и недоволство от съществуващото положение. [316]

В контекста на изграждане на „развитото социалистическо общество" („зрелия социализъм") през 70-те–80-те години, процесите на модернизация сред турците се оценяват като недостатъчно всеобхватни и незавършени. Налице са редица определяни като наболели проблеми: преобладаване на селското население, при това носител на считана за драматично различна, не-модерна традиция [317], „изостаналост" по отношение на нормативното (българското) „ние". [318]

В това отношение най-притеснителна си остава привързаността към ислямската религия. През 1979 г. общият брой на мюсюлманските свещенослужители (имами) е 465, от тях 258 пенсионери, „които получават пълния размер на пенсията и заплатата си". Освен това „имат доходи и от треби, които неколкократно надвишават заплатите по ведомост". [319] Към този момент броят на имамите рязко е намален в сравнение с 1944 г., когато е бил 1515 плюс 360 хатиби (проповедници) и 206 мюезини (духовни лица, подканващи вярващите от минарето на молитва).

[315] ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 6. (Строго поверителна справка от 1979 г. на разположение на ОК на БКП – Кърджали).

[316] Тук посочваме тези данни така, както са във въпросния документ, по-скоро като симптом. За различни други данни и стойности, статистически оценки и разминавания – **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 139, 153; **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 361.

[317] Съответно относително по-висока степен на религиозност в секуларизираното, „атеистично" българско общество през 70-те – 80-те години, което дава своето отражение в началото на 90-те. – **Höpken, W.** Op. cit., 69–70; **Митев, П. – Е.** Връзки на съвместимост във всекидневието между християни и мюсюлмани. – Във: *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България.* МЦПМКВ, С., 1995, 170–173; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 237–238.

[318] Особено в образованието, в частност недоброто владеене на български език и сравнително по-високият дял на неграмотност. – Пак там, 115–117. Така например за 1975 г. се отчита, че от икономически активното турско население 203 563 души са заети в селското стопанство, 29 274 в строителството, 2597 в горското стопанство, общо 14 210 в транспорта и съобщенията, 216 „в други отрасли на материалното производство" и 75 470 – в промишлеността. В областта на „науката и научното обслужване" работят 318 души, в „просветата, изкуството и културата" 10 585, със „здравеопазване, социално осигуряване и физкултура" се занимават 4377, с „финанси, кредит и застраховки" – 243, с управление 3073, а „в други отрасли на непроизводствената сфера" има 536 турци. (ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 7).

[319] Пак там, л. 10, 12.

Въпреки това натискът срещу изповядването на исляма явно не дава очакваните резултати. На партийните функционери поверително се съобщава следното за полулегалното практикуване на религиозни ритуали:

„В тази цифра фигурират само назначените със заповед на Главното мюфтийство духовници [...]. Обикновено във всеки имамски район има [и] не по-малко от 4–5 самозвани такива. Към всичко това трябва да се прибавят и жените, които на свой ред вършат отделни богослужения и то главно по домовете. Погребенията на починали жени се вършат от жените хафъзки [рецитаторки на Корана – бел. м., А. К.] с по 3–4 помощнички. Освен това те организират и провеждат и голям брой мевлиди. Или броя на жените хафъзки, които не са назначавани и не се привеждат на щат са почти толкова, колкото и мъжете.“[320]

Въпреки че колективизацията на селското стопанство радикално е променила социално-демографската структура на цялото общество, равнището на урбанизация сред турците е доста по-ниско, като се запазват компактни селища, райони и значителен демографски потенциал.[321] През 1979 г. делът на живеещите в селата турци се оценява на 78,2 %, при около 60% градско население общо за България. Над 50% от турското население живее в Кърджалийско, Разградско и Търговишко, което е повече от 30% от жителите на трите окръга. Общо в 580 селища в страната турците са между 98 и 100%, а в 350 – около и над 50% от жителите.[322]

Още по-проблематично е образователното равнище. Сред турците неграмотни са 15,8%, „с начално и незавършено начално образование“ – 48,1%, с основно – 30,9%, със средно, средно специално и полувисше – 5,0% (30 724 души), а с висше образование – 0,2% (1237).[323]

---

[320] Пак там, л. 10–10А; В друг документ, озаглавен *„Някои мисли върху мохамеданското вероизповедание и атеистическата дейност“* от 16 март 1977 г. с автор М. Карагяуров, този проблем е определен като „...„глад“ за духовници... [при което – бел. м., А. К.] се създават условия за живот на духовници – бракониери“. (Пак там, л. 39).

[321] За демографската, социалната структура, числеността и териториалното разпространение на турците в България: **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 109–115, 219–224, 228–233; **Стоянов, В.** Цит. съч., 59–61; 139, 147; 236–340; **Şimşir, B.** Op. cit., 18–20, 248–249.

[322] ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 3.

[323] Налице са само по 1 „секретар или приравнен“ съответно в НС на ОФ, БЗНС, ДКМС и Комитета на българските жени. „На щатна работа“ в централните ръководства на ОФ и ДКМС са съответно 4 и 2 души, „на ръководна работа в окръзи“ – 5 от ОФ, 6 от БЗНС и 3 от ДКМС (като малко повече са на щат, включително от казионните профсъюзи). Председателите и секретарите на градски и общински комитети на ОФ, БЗНС, профсъюзите, ДКМС и Комитета на българските жени са съответно 111, 46, 1, 62 и 62 души. – Пак там, л. 8.

Степента на интеграция в обществото като цяло личи и от приведените през 1979 г. данни за „български турци, избрани в ръководните органи на обществено-политическите организации", очертаващи доста по-намалено представителство в сравнение с предходните десетилетия. Членове на комунистическата партия към 1956 г. са само 18 530 турци от общо над половин милион души. За повече от двадесет години те нарастват твърде слабо, достигайки 27 093 през 1978 г. на фона на вече близо 800-хилядната членска маса. [324]

Твърде показателна е и приведената таблица за „български турци, избрани в ръководствата на държавните, стопанските и културно-просветните организации":[325]

Икономически активни лица по занятия: общо 360 607

[български турци – бел. м., А. К.]

Ръководен персонал на държавни и кооперативни учреждения и организации	528
Ръководен персонал на партийни и обществени органи	322
Ръководители на предприятия и техни структурни подразделения	888
Инженерно-технически прерсонал	2041
Агро-зоо-ветеринарен технически персонал и полевъден персонал	734
Персонал на науката и научното обслужване	44
Персонал по просветата	5791
Персонал по културата и изкуството	668
Медицински персонал	2033
Юридически персонал	19
Персонал по охраната	519
Отчетнически персонал	3709
Планов персонал	248
Деловодителски персонал	378
Други занятия на умствения труд	735
Служители на религията	132

Тези данни естествено представят разбирането на управляващите за интеграцията като процес, осъществяван и направляван предимно чрез лостовете на социалното инженерство. Изключително ниски обаче са броят и нивата на индивидуално разтваряне сред мнозинството („българизиране" като житейски избор или стратегия, обикновено чрез

[324] Пак там, л. 9, 10.

[325] Пак там.

смесен брак), въпреки поощренията и административните улеснения. [326] Дори напротив, по обясними причини продължава „турчеенето" (постепенното доброволно разтваряне в турската общност или стремеж към такова) сред част от езиково близките и малобройни татари, а също отделни българо-мюсюлмански и немалобройни цигански групи. Последното постоянно тревожи управляващия елит и е сред важните аргументи за преименуванията през 60-те и 70-те години. [327]

Както споменахме, през 1975 г. покрай помаците и част от ромите с традиционно ислямско вероизповедание принудително са сменени имената на отделни групи турци в Западните Родопи. Това първо по рода си деяние предшества „възраждането" на всички турци в страната. Основният аргумент е всъщност „българският произход" на локалната турска общност, която исторически се е образувала чрез смесени бракове с околното помашко население. [328] Отговорността и този път е поета „отдолу", на окръжно ниво от новоназначения първи секретар на Смолян Величко Караджов, но той със сигурност е координирал действията си с „Първия". Според доста убедителната реконструкция на Евгения Иванова, става дума именно за „апробация" на евентуално масово преименуване. Освен набраната инерция от току-що приключилото „приобщаване" на българите мюсюлмани, моментът най-вероятно е бил внимателно преценен в контекста на проблемите на Турция около Кипърската криза от 1974 г. [329] Същевременно налице е „пълзящ" административен натиск във връзка с отпадането на графата „народност" от паспортите. Покрай новата Наредба за гражданското състояние от 1975 г. Министерският съвет нарежда записването с българско име на всяко дете, ако единият от родителите му вече има такова. [330] Впоследствие „българската кръв" („българският родов корен") на цялото турско насе-

---

[326] Още от 1960 г. е разрешена промяната на личните имена, а родители от небългарски произход могат да записват децата си като българи. Указването на „народност" в актовете за раждане се преустановява през 1971 г. – **Гочева, П.** През *Босфора към възродителния процес.* С., 1994, 82–83.

[327] ЦДА, ф. 1Б, оп. 40, а. е. 477, л. 1–4; **Бюксеншютц, У.,** Цит. съч., 41–45, 60–64; **Трифонов, Ст.** Цит. съч., с. 220.

[328] **Кальонски, А.** Поглед върху етнорелигиозното съжителство в Средните Родопи – Доспатско, Девинско и Чепеларско. – Във: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите,* 2, С., Център за изследване на демокрацията и Фондация „Фридрих Науман", 1992, 47–56; **Кальонски, А.** Цит. съч., Юруците... с. 97–104 и посочената литература.

[329] Един от служителите на VI управление на ДС – Бончо Асенов, твърди в мемоарите си, че още тогава сред ръководните органи на БКП е възникнала идеята за преименуване на цялото турско население, но моментът бил изпуснат и тя била реализирана едва 10 години по-късно. – **Асенов, Б.** *Възродителният процес и Държавна сигурност.* С., 1996, с. 172.

[330] **Гочева, П.** Цит. съч., 82–83.

ление ще бъде в основата на аргументацията на масовата кампания от 1984–1989 г. Тази от 1970–1975 г. ознаменува мобилизирането на репресивния апарат в посока на окончателно преодоляване на етническите и религиозните различия. [331] Все повече самото им наличие се счита за анахронизъм.

Така например Веселин Хаджиниколов предлага следните обобщения за състоянието и развитието на „българската социалистическа нация" и посоката на „етническите процеси" в страната:

„... етническата асимилация е естествен и прогресивен процес, който се различава от насилствената асимилация, характерна за националната политика на буржоазните държави... При този вид асимилация обикновено по-големият и културен народ разтваря по-малките етнически групи... От своя страна самите тези групи се стремят към сливане (в езиково, културно-битово и друго отношение)... Наистина поради твърде монолитния и почти моноетнически състав на нашата съвременна социалистическа нация, у нас интересът към етническите и особено към междуетническите отношения и процеси не е така изострен... Преди всичко важна сфера на етнографски проучвания трябва да стане онази междуетническа и културно-битова интеграция, която се извършва в нашата страна между основната етническа част на социалистическата ни нация – българския народ-етнос и етническите групи на българските турци и цигани." [332]

Разбира се, тогавашният корифей на българската етнографска наука и бъдещ ключов участник в пропагандната кампания до края на 1989 г. следва теоретичните постановки, терминология и по същество есенциалисткото и телеологично разбиране на офицалната съветска етнографска школа от този период. [333] Изцяло в този контекст е и наблягането на историческата приемственост в развитието на българския на-

---

[331] **Иванова, Е.** Цит. съч., 132–153. Според Евгения Иванова симптоматично е и назначаването точно по това време на бъдещия ревностен „възродител" Шукри Тахиров (Орлин Загоров) за заместник-председател на учредения Съвет за развитие на духовните ценности на обществото към Държавния съвет; **Стоянов, В.** Цит. съч., 149–150.

[332] **Хаджиниколов, В.** Етнически процеси и етническо развитие – Във: *Етнография на България*, Т. I, С., БАН, 1980, 29–34.

[333] **Хаджиниколов, В.** Етносът и неговите производни – предмет на етнографската наука. – Във: *Етнография на България*, Т. I, С., БАН, 1980, 23–29; **Бромлей, Ю.** *Етнос и етнография.* С., „Наука и изкуство", 1976; **Бромлей, Ю.** *Очерки теории этноса.* Москва, „Наука", 1983; **Бромлей, Ю.** *Этносоциальные процессы. Теория, история, современность.* Москва, „Наука", 1987; Вж. също **Госийо, Ж. – Фр.** *Власт и етнос на Балканите.* С., „Лик", 2004, 17–24.

род от Средновековието до социализма по добре познатата схема племе (на) – народност-нация, а също на неизбежното и обозримо изчезване на етническите различия в резултат на „обективните социално-икономически условия“, на един още по-всеобхватен държавен модернизационен проект. Много показателно е, че В. Хаджиниколов ще предложи във вид на готова „експертиза“ буквално същите постулати и текстове като член на Координационния съвет към Президиума на БАН за научно-изследователска дейност по „възродителния процес“ и на специалната комисия към ЦК, оглавявана последователно от видните историци Илчо Димитров и Страшимир Димитров. [334]

До началото на 80-те години названието „български турци“ продължава да се употребява във вестници, радиопредавания, официални документи. „Турско население“, „османски турци и други тюркоезични групи“ могат да бъдат срещнати повсеместно извън специализираната османистична литература, например в обобщаващи изследвания, засягащи етническата картина преди и след Освобождението. [335] Все повече обаче акцентът се поставя върху твърде смесения произход на това население, доколкото именно произходът (етногенезисът) се счита за все по-определящ идентичността и принадлежността. В тази посока приоритет се отдава на процесите на ислямизация на местни хора (бивши християни), военнопленници и др., за сметка на тюркската колонизация през османския период. [336]

Постепенно в съществен етногенетичен аргумент се превръща и една от централните, сама по себе си нелишена от логика и косвени доказателства, историко-реконструктивна линия в изследванията на водещия български османист Страшимир Димитров. Според нея на Балканите анадолските колонисти, сред които важно място имат номадските племенни елементи – юруците, са заварили съхранило се тюркоезично християнско население в състава на българската средновековна

---

[334] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 111–115. (*Протокол № 35 от заседание на Политбюро на ЦК на БКП от 12 март 1988 г. Разглеждане на проект за тезиси по „Възродителния процес“*). Използваме случая да благодарим на Иван Еленков за предоставянето на този ключов документ.

[335] **Хаджиниколов, В.** Етногенезис и етническа история на българския народ. – Във: *Българска народна култура. Историко-етнографски очерк.* С., „Наука и изкуство“, 1981, 52–53, 56–58; **Георгиев, Г.** *Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ (1877–1900)*, С., 1979, 11–26.

[336] **Петров, П.** *Съдбоносни векове за българската народност (края на XIV век – 1912 година).* С., „Наука и изкуство“, 1975; **Петров, П.** *По следите на насилието. Документи и материали за помохамеданчвания и потурчвания.* С., „Наука и изкуство“, 1972 (в разширен и преработен вариант преиздадено като *По следите на насилието. Документи и материали за налагането на исляма. Т. I–II.* С., „Наука и изкуство“, 1987).

народност (потомци на прабългарите, печенегите, узите и куманите). [337] Езиковата „ретюркизация" е създала условия за налагането на исляма. По този начин, освен че поглъща местно славяноезично население, турската общност има за свой компонент единия от трите отдавна официално фиксирани предци на българския народ – прабългарите (към които се добавят по-късните степни тюркоезични групи с вероятни наследници гагаузите). [338] Този сюжет обаче след съответната преекспонация ще прелее от академичните текстове в стихията на пропагандата, оправдаваща политическото насилие над българските турци през 80-те години. Откритието, че дори въпросните юруци всъщност са хетерогенна социална категория и не могат да имат културния профил на „най-чисти" анадолски тюрки, подчертаването на асимилирания от тях наистина немалък дял от местни хора ще се влее в общия поток на доведената до абсурд субстанциализация на корените, кръвта, приемствеността. Манипулативни като изводи и интерпретация текстове на свой ред ще конструират етническото, социалното, културно-синкретичното и даже езиковото „общобългарско", по всевъзможни начини минимализирайки и отричайки самото съществуване на турското. [339]

---

[337] **Димитров, Стр.** Българската народност през XV – XVII в. – Във: *Етнография на България*, Т. I, С., БАН, 1980, 205–214; **Димитров, Стр.** За юрушката организация и ролята ѝ в етноасмилаторските процеси. – *Векове*, 1982, 1–2, 33–43; **Димитров, Стр.** Ролята на юрушката организация. – Във: История на Добруджа, Т. 3, С., БАН, 1988, 33–34; **Димитров, Стр.** Към демографската история на Добруджа през XV – XVII в. – ИБИД, Т. 35, 1983, с. 27–63; Вж. също **Стоянов, В.** *История на изучаването на Codex Cumanicus. Кумано-печенежки антропоними в България през XV век. (Bulgaro–Turcica, 3–4).* С., „Огледало", 2000.

[338] За триединната етногенетична схема траки-славяни-прабългари – **Ангелов, Д.** *Образуване на българската народност.* С., „Наука и изкуство", 1971; В тази посока е подемането на темата за произхода на тюркоезичните християни – гагаузите, считани за не-анадолски, степен (прабългаро-печенего-узо-кумански) „реликт", въпреки възможността за предосмански преселения от Мала Азия в Добруджа. – **Мутафчиев, П.** Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – Във: *Изток и запад в европейското средновековие. (Избрано).* С., 1993, 199–337; **Wittek, P.** Yazidjioghlu 'Ali on the Christian Turks of Dobruja. – In: *The Buletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1953, 3, 639–668; **Сачев, Е.** Български турци и гагаузи (етногенетични проблеми). Във: *Известия на Народния музей – Варна*, Т. XIX (34), 1983, 52–63.; **Боев, Е.** *Не заблудата, а лъжата за гагаузите.* Добрич, 1996; **Стаменова, Ж.** Гагаузи. – Във: *Общности и идентичности в България.* А. Кръстева (съст. и ред.). С., „Петекстон", 1998, 190–206.

[339] Вж. сборниците: *Проблеми на развитието на българската народност и нация.* Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988; *Страници от българската история. Очерк за ислямизираните българи и национално-възродителния процес.* Хр. Христов (ред.). С., „Наука и изкуство", 1989.

Както етногенетичните построения, които вече включват българските турци в общото народностно цяло, така и теоретичните постулати за етническото и националното, отразяват налагащата се от края на 70-те и началото на 80-те години органична, почти телесна визия за нацията. Още преди директната политическа инструментализация на обявения за всесилен „научен подход" по тези въпроси, настъпва доловима промяна в пропагандния патос, като все повече се мобилизира ресурсът на опакования в меродавни идеологически термини български национализъм. Постепенното засилване на тази реторика в публичното пространство достига своята кулминация около и след 1300-годишнината на Българската държава (1981 г.). Съпътстващата юбилея мащабна пропагандна кампания е свързана с разгърнато строителство на бронзови и бетонни монументи, създаване на филми, текстове и други артефакти на покровителстваното изкуство. Производството на национална история през този период се опира на солидни и разрастващи се научни институции и специализирани звена. Историческите, етнографските, фолклористичните, физико-антропологичните, езиковедските и пр. изследвания се развиват в условията на една твърде благоприятна конюнктура, за да бъдат много скоро впрегнати в обосноваването на кампанията за асимилация на българските турци.

В началото на 80-те години постепенно се губи инерцията на „ерата Людмила Живкова", запълвала дефицита на визионерство, създаден от изчерпването на класическите ленинско-сталински постулати в културата и изкуството на късния социализъм. Ясно се очертава тенденцията към отдръпване от мистично-хуманистичните търсения, инициативи и импровизации на покойната председателка на Комитета за култура, за да настъпи окончателно втвърдяване на националистическия дискурс. [340]

Междувременно преименуването на помаците и на малката група турци в Западните Родопи, натискът върху смесените бракове и отделни лица пораждат засилваща се тревога сред българските турци. През втората половина на 70-те години зачестяват откритите изяви на безпокойство, отново се надигат гласове за спиране на ограниченията върху печатните издания, радиопредаванията, за образование на майчиния език и пр. Нарастващото недоверие към държавната политика все повече отчуждава общността и я затваря в мълчаливо недоволство и упорито масово практикуване и съпреживяване на етническите и религиозните традиции. Властите пък се опасяват не без основание, че това би засилило влиянието на турската пропаганда и би довело до опити за

---

[340] Според възможно най-пълно документирания анализ и много точните формулировки на Иван Еленков. – **Еленков, И.** *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционален режим.* С., 2007 (под печат), 262–288.

организирана съпротива подобно на появилите се тук-таме в края на 60-те и началото на 70-те години нелегални групи, разпространяващи анонимни брошури, призиви и пр. [341]

През 70-те години управниците все още залагат на постъпателното свиване на официално съществуващите (незабранените изрично) белези на етнокултурна обособеност. На основата на редица архивни документи Стайко Трифонов, а след това Валери Стоянов, Евгения Иванова и Ибрахим Ялъмов ясно показват, че в периода 1975 – пролетта на 1984 г. висшето партийно-държавно ръководство се колебае между решителни и всеобхватни действия с цел принудително и окончателно „приобщаване", евентуално частично преименуване и периодично обявяваните „всестранно издигане на социално-икономическото, битовото и културно-идеологическото равнище на турското население и възпитаването му в комунистически дух...". В последна сметка след редица предложения и програми, обсъждани по върховете на властта, най-крайните тайно разисквани варианти (насилствена асимилация на всички турци и/или масово изселване) са оставени на заден план, което обаче не променя общата посока на неумолимо втвърдяване на курса. [342]

Сред въведените в действие практически мерки се откроява записването на децата от смесените бракове задължително и без изключения с български имена (1982 г.). Засилва се преследването на обрязването, носенето на традиционно облекло, към което се добавя и забраната за строеж на нови джамии. През първата половина на 1984 г. говоренето на турски език на обществени места вече се наказва с налагане на високи глоби. Още по-стриктно се следи за спазването на „социалистическите граждански ритуали и традиции" с цел пълна секуларизация.

В началото на 80-те години са налице и други мерки. Оценяваната като негативна демографска ситуация кара Политбюро през февруари 1982 г. да вземе решение за ограничаване на заселванията на приходящи от други райони турци в Бургаско, Хасковско, Ямболско и Кърджалийско. Окръжните ръководства са инструктирани „да проведат необходимите мероприятия за постепенно разселване във вътрешността на страната българските турци, които сега живеят в указаните [предимно гранични – бел. м., А. К.] селища". Друг аспект на наложените от висшия изпълнителен орган на комунистическата партия „мероприятия" е свързан със задържането на местното българско население в т. нар. смесени райони. Става дума за своеобразна „вътрешна колонизация", разглеждана още от времето на Г. Димитров като панацея, но нереализирана докрай от режима. В този дух на правителството се възлага стопан-

[341] **Ялъмов, И.** Цит. съч., 383–384.

[342] **Трифонов, Ст.** Цит. съч., 220–221; **Стоянов, В.** Цит. съч., 154–156; **Иванова, Е.** Цит. съч., 148–174; **Ялъмов, И.** Цит. съч., 385–389; Виж също **Михайлов, Ст.** *Възрожденският процес в България.* С., М 8М, 1992, 263–268.

ското поощряване на българското население в Шуменски, Търговищки и Разградски окръг, както и създаването на условия за разкриване на нови работни места до края на 1984 г. Целта е да се спре постепенното изселване и „обезбългаряване" най-вече в селските райони. Предвижда се насочване на млади хора от вътрешността на страната за работа в тези краища, сред тях на учители българи. [343] Стимулира се и стопанското развитие на районите с компактно турско население. [344]

В началото на 80-те години се засилва натискът върху отделни групи, семейства и лица извън и в компактните райони. Все повече турци биват принуждавани да сменят имената си при заемане на определена служба (в системата на МВР, на важни стопански и партийни постове), при разрешение за строеж или получаване на ново жилище, преминаване на друга работа, преселване и трудова заетост извън родните си места в други окръзи (например в системата на „Горубсо"). [345] Този път преименуването започва да включва не само децата, но и родителите от смесените (турско-помашки) бракове. Така значително се разширява обхватът в сравнение с 1975 г. [346] Специални комисии към Окръжните народни съвети проучват „родовия корен" на деца и родители. От пролетта на 1982 до към края на 1984 г. са сменени имената на около 50 000 души, покрай тях и на все още немалко непреименувани цигани-мюсюлмани и отделни групи помаци. От 1978 г. в цялата страна започва постепенното въвеждане на единен регистър на гражданското състояние (ЕСГРАОН). Даването на единни граждански номера създава необходимостта от нова „паспортизация", която трябва да завърши през 1985 г. Тя създава административното удобство с новите документи за самоличност човек да получи и ново име.

Прелюдията към тоталната смяна на традиционните имена на турците в страната от декември 1984 – февруари 1985 г. е представена по следния начин в отчетния доклад на секретаря на ЦК на БКП Георги Атанасов на съвещание с окръжните комунистически лидери и други функционери от 18 януари 1985 г. Изгряващата нова звезда на „партийния Олимп" прави своеобразна рекапитулация на хода на процеса от началото на 80-те години и изброява сред заслугите на ръководството преименуването на около 250 000 цигани във връзка с подмяната на паспортите (с което била „пресечена тенденцията към турчеене"), както и „възстановяването на българските имена на онази част от помохамеданчените в миналото българи и на лицата от смесените бракове, които не бяха обхванати от възродителния процес през 70-те години". По-нататък той продължава:

---

[343] Става дума за отделен план, който не е пряко свързан с известната програма „Странджа – Сакар", въпреки предположенията на **Улрих Бюксеншютц**. – Цит. съч., 143–144.

[344] **Трифонов, Ст.**, Цит. съч., 221; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 145–146.

[345] **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 156; **Иванова, Е.** Цит. съч., 165–166.

„Отначало ставаше дума само за няколко хиляди души, а след това започна по същество един лавинообразен процес. В хода на работата се пристъпи към проучването на родовия корен на отделни граждани и фамилии. Тези проучвания, към които се насочи самото население, потвърдиха българското потекло на цели села и райони. [...] По същество вече документално е установено, че в района на Крумовград, Момчилград, Джебел и други общини населението е българско по своя етнически произход и принадлежност. Намерени бяха икони, християнски погребения, разкрити бяха елементи в топонимията, бита, облеклото и други документи [?!], които показват българския произход на населението. Всичко това водеше и не можеше да не доведе до преосмисляне на собственото минало на всеки гражданин, до свободно изразена воля от трудещите се да заменят своите турско-арабски имена с български." [347]

Тази акция очевидно е протекла по добре познатия сценарий с всичките му елементи – от „спонтанността" и инициативата „отдолу" до историческата „документална" обосновка. Последната ще се повтаря през следващите години като мантра от заседанията на Политбюро до по-ниските нива на йерархията и от „откритията" на казионната историография до масово тиражираните пропагандни писания по вестници, списания, брошури, информационни бюлетини и т. н.

На фона на тези събития обсъжданията по върховете на властта продължават, но програмните документи (както в официалните, така и в строго секретните им варианти) от май 1982 до лятото на 1984 г. все още не предвещават последвалото окончателно решение. Покрай повтарящите се предписания за ограничителни мерки, стимули и лостове за ускорено икономическо развитие на районите с компактно турско население, кадрова политика и пр., се предвиждат поощряване (включително парично) на българо-турски бракове [348], формиране на смесени трудови, спортни, детски, ученически и учителски колективи. Симптоматични са и някои от изказванията на Живков, че става дума всъщност за „потурчени българи", макар че той препоръчва доказването да не се разгръща от пропагандната машина по тактически съображения. В строго секретния вариант на програмата от май 1984 г. стратегиче-

---

[346] **Иванова, Е.** Цит. съч., 159–174.

[347] *Истината за „възродителния процес"*...с. 7–8.

[348] Доста по-ранна идея с автор Пенчо Кубадински, предложена на заседание на Политбюро през септември 1967 г. като средство за приобщаване и получила одобрението на Тодор Живков. Тогава дори се определя квота от 100–150 брака годишно, препоръчително на българи с туркини, тъй като в обратния случай българките приемали исляма и се турцизирали. – **Иванова, Е.** Цит. съч., с. 172;
Ялъмов, И. Цит. съч., с. 374.

ската задача е преодоляването на етническите различия и укрепването на монолитното единство на нацията. [349] Както е бивало и друг път по тези проблеми, не е невъзможно решенията от 8 май 1984 г. отново да са тактически ход, след което се пристъпва всъщност към точно обратното на „по-нататъшно сплотяване и приобщаване на българските турци към делото на социализма, към политиката на БКП“. [350]

2. „ВЪЗРОДИТЕЛНИЯТ ПРОЦЕС“ ОТ 1984 – 1989 г.

Въпреки че увенчава един постъпателен и логичен развой на държавната политика в периода на „зрелия социализъм“ и „единната социалистическа нация“, кампанията за окончателна асимилация на българските турци изненадва както тях, така и цялото общество Наистина до края на 1984 г. в смесените райони напрежението видимо нараства поради засиления натиск, а най-вече от смяната на имената на немалко хора от 1982 г. нататък. Според някои изследователи именно това трябва да се счита за същинското начало на тоталното принудително „възраждане“. При тогавашния информационен монопол някои българи все нещо са чули, но то далеч не е от мащаба на последвалите събития и не ги засяга пряко, а огромната част от турците най-вероятно отново се надяват, че и този път ще им се размине.

Общият климат на недоверие, стигащо до неприязън, слухове, опасения основателни или не съвсем , удобно тревожни донесения на службите, ясно личи в една строго поверителна информация от септември 1982 г., подписана от първия секретар на ОК на БКП в Кърджали Георги Танев. [351] Ще си позволим по-пространно да се спрем на този представителен за навечерието на „възродителния процес“ документ. Според него в окръга съществува „силно изразено турско национално съзнание, което се проявява преди всичко в болезнено пристрастие към езика, традициите и обичаите, носията и други носещи отпечатъка на ислямската религия“ По-нататък Танев твърди, че въпреки правилните действия на партията и държавата след 1958 г., все още не са преодолени последствията от механичното пренасяне на „опита на КПСС и съветската страна по националния въпрос в наши условия“, приложен от учители и специалисти, завършили в Азърбайджан и Софийския университет. Това, наред с другите обичайно посочвани проблеми, допринася за засилващото се „влияние на турския буржоазен национализъм“

---

[349] Пак там, 386–389· **Иванова, Е.** Цит. съч., 171–172.

[350] ЦДА, ф. 1Б, оп. 67, а. е. 3090 л. 1–93

„Реално преобладаващото болшинство от младото поколение подкрепя партийната политика, но все още сравнително ниското политическо съзнание и верски тежнения, насаждани в семейната среда, ограничават неговите възможности от класово-партийни позиции да се изправи решително лице срещу лице с национализма и ислямския религиозен фанатизъм на родителите."

Тази среда е изобличена от него по следния начин:

„Религиозните празници и обичаи... са един от основните фактори за отчуждението на българските турци. Те се зачитат и практикуват от болшинството от това население (като традиции включително и от немалко комунисти). Участието на младите и интелигенцията „се оправдава" от самите тях чрез криво разбраната етика – да не обидят възрастните си родители. А в действителност се пренебрегва цялата социалистическа празнично-обрядна система. [...] В най-общи линии може да се каже, че байрямите се отбелязват в около 80 на сто, а сюнетът се прилага спрямо не по-малко от 98 на сто от децата на българските турци (изключенията се знаят във всяко селище и това са синове на ръководни кадри)."

Друг „фактор на отчуждението" е „наличието у някои българи на пренебрежително отношение към българските турци":

„Не са изолирани случаите, когато само произнесеното име, без всякаква друга информация за човека, поражда предубеждение, предопределя негативно отношение. Добре се отразява върху самочувствието на българските турци приемът на младежи в армията, но е необходимо да се подобри работата сред личния състав, за да не се допускат обиди на народностна основа."[352]

По-нататък е направен подробен анализ на засилената напоследък турска пропаганда, нейните основни институции и организации, инструменти и канали, включително посещенията на роднини и по-силния сигнал на турската телевизия и радио.[353] Г. Танев конкретизира тогавашните предписания на Политбюро с „някои предложения за преодоляване етническата обособеност на българските турци". Сред тях на окръжно равнище отново са образованието, идеологическото възпитание,

[351] ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 87–104. (*Информация за приобщаването на българските турци към българския народ в борбата за социализъм и комунизъм*), свеждаща приетите от Политбюро решения.

[352] Пак там, л. 87–99.

[353] Пак там, л. 91–99.

кадровата политика. Като решаващ фактор е изведено „ускорено [то] развитие на производителните сили“ чрез допълнително финансиране за съществуващите и предвидени нови местни промишлени предприятия. Препоръчва се и насочване „за работа на национални обекти в страната“ на турски младежи и девойки. [354]

Един от основните изводи е:

„В същото време болшинството от българските турци нямат необходимата закалка и съзнанието за безусловна привързаност към България. При съответна ситуация – например нова националистическа атака и създадени условия за изселване, устойчивата част не би била твърде голяма.“ [355]

Такава ситуация наистина ще възникне, но националистическата атака в пълния смисъл на думата не идва от Турция, а от българската държава спрямо нейните граждани турци. От своя страна те ще се окажат доста устойчиви на бруталния натиск. Предвижданията на Г. Танев за масова емиграционна нагласа при „създадени условия за изселване“ обаче ще се окажат съвсем точни. „Възродително“-аналитичният поглед на кърджалийския лидер очевидно е оценен от софийските му началници и той започва стремително да се издига по върховете на партийно-държавната пирамида, заемайки последователно длъжностите завеждащ отдел на ЦК, министър на транспорта, министър на вътрешните работи и дори носител на званието „Герой на Народна Република България“. [356]

Към този момент Турция наистина е разтревожена от случващото се. При посещението си в България през 1982 г. президентът Кенан Еврен повдига въпроса за натиск срещу турците и за явно известно му решение за преименуване. Тодор Живков отрича, като на свой ред получава категорично отрицателен отговор на сондажа си за евентуални нови изселвания. [357] Известна активизация на пропагандата от страна на медиите, емигрантски и други организации по време на националистичния военен режим в Турция (1980–1983), внимателното взаимно дебнене през този период не подлежат на съмнение. Очевидна е и напълно разбираемата нервност на Анкара спрямо българската малцинствена

---

[354] Пак там, л. 99–103.

[355] Пак там, л. 97.

[356] Вж. **Ташев, Т.** *Министрите на България* (1879–1999). С., 1999, с. 454.

[357] **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 154; Визитата е върната през следващата 1983 г., когато Тодор Живков посещава Анкара и вилаета Айдън, където дори поздравява на турски почетния караул.

политика. [358] Те обаче не могат да са оправдание за деянията на висшето българско ръководство.

След 10 ноември 1989 г. в поредица от мемоарни и други писания бивши сановни „възродители" като Стоян Михайлов [359], Димитър Стоянов [360], Орлин Загоров [361], а също служители на Държавна сигурност като Бончо Асенов [362], Георги Сотиров [363], Димо Станков [364], пропагандисти като Паунка Гочева [365], Нейка Кръстева [366] и др., се връщат към събитията от средата – края на 80-те години. ДС наистина е ключов инструмент в подготовката, провеждането и особено в „закрепването" на резултатите чрез мащабно шпиониране, най-различни форми и методи на натиск и репресия, вербовки и пр. през целия период до ноември 1989 г. Тайните служби и техните агенти обаче не са единственият определящ фактор в тези събития, разтърсили цялото общество, а мемоарите на техните служители са извор по-скоро за духа на времето, отколкото за причините, логиката или абсурда на случилото се.

Тук няма да се спираме на мнения и пристрастия, прехвърляния на вини и отговорности, а също да сравняваме обстойно версиите сред висшата номенклатура и съответната агентура за това, как е било взето решението, доколко е било правилно или не, какви са по-общите и съвсем конкретните причини и мотиви. С всички резерви все пак ценната информация „отвътре", която те предоставят, е обстойно анализирана, съпоставена и критикувана на основата на архивни данни в толкова често цитираните в този текст български изследователи. [367] Тя е от значение за различни проверени или недостатъчно сигурни факти и обстоятелства. Много по-съществен обаче е специфичният конспиративен характер не само на механизма за вземане на решения, но и на начина на мислене по всички етажи на властта по толкова важен и деликатен проблем. Той добре личи от известните до края на 1989 г., а и след

---

[358] Пак там, 156–158; **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 363; **Иванова, Е.** Цит. съч., 169–170; **Гочева, П.** Цит. съч., 22–26;

[359] **Михайлов, Ст.** Цит. съч.

[360] **Стоянов, Д.** *Заплахата. Великодържавният национализъм и разузнаването на Турция против България.* С., 1997.

[361] **Загоров, О.** *Възродителният поцес. Теза-антитеза. Отрицание на отрицанието.* С., 1993.

[362] **Асенов, Б.** *Възродителният процес и Държавна сигурност.* С., 1996; *От Шесто за Шесто.* С., 1994; *От Шесто за Шесто и след това.* С., 1999 и др.

[363] **Сотиров, Г.** *Турските терористи и аз, един от Шесто.* С., 1991.

[364] **Станков, Д.** *След дълго мълчание. 42 години в българското разузнаване.* С., 2001.

[365] Цит. съч.

[366] **Кръстева, Н., Б. Асенов.** *Потурчване* II. С., 1993.

[367] Стайко Трифонов, Валери Стоянов, Евгения Иванова, Ибрахим Ялъмов, а от западните – Волфганг Хьопкен, Щефан Трьобст, Улрих Бюксеншютц и др.

това до втръсване повтаряни и преповтаряни обосновки и оправдания: демографската ситуация, надвиснали външни и вътрешни турски „заплахи“ (включително „сепаратизъм“, „турска автономия“, „втори Кипър“ и „тероризъм“), уж спонтанното желание на всички или на част от самите „възраждани“ и т. н.

Както е известно, не е намерен протокол от заседание на Политбюро от късната есен на 1984 г., а вероятно и никога няма да бъде открит документ, подобен на тези от 1982–1984 г.[368] Това според нас не е чак толкова важно. На основата на запазените сведения не е трудно да си представим подобно заседание (ако въобще е имало такова) и дори какви тайни разговори са водили помежду си височайшите инициатори. Самият Живков дава следното разяснение на участниците в заседанието от 18 януари 1985 г.:

„Но, както знаете, след Априлския пленум чрез един маньовър, без да се усетят югославяните, за няколко дни цялото население в този край [Пиринския – бел. м., А. К.] осъмна като чистокръвни българи. [...] Не бива да се шуми в печата, не бива да се дават широки информации на разни кръгове, защото ще почнат да философстват и т. н. Само четири души знаеха за маньовъра, който извършихме в Благоевградски окръг, защото иначе щеше да се издаде дружината. Имайте предвид, че няма нищо, което се говори, даже в този състав, да не излезе и да не отиде до турското и югославското разузнаване и т. н.“[369]

Естествено последната дума е била на Тодор Живков. Споделените виждания на членове на придворната „ловна дружинка“ и „най-близкото обкръжение“ вероятно също са повлияли за окончателното оформяне на най-радикалната фаза на вече частично протичащия „възродителен процес“ (във вид на угодни предложения и поддакване на съображенията и намеренията на държавния водач). На това „експертно“ ниво окончателното решение на Живков вероятно е подготвено от най-доверените му лица: Георги Джагаров – заместник-председател на Държавния съвет и председател на Съвета за развитие на духовните ценности, академиците Пантелей Зарев и Ангел Балевски (председател на БАН). На политическо ниво решението сигурно е консултирано с оформилия се свое-

---

[368] Това изрично се подчертава и в доклада на Александър Лилов на пленума на ЦК от 29 декември 1989 г., с който се слага официалният край на кампанията. Според журналистическото разследване на Татяна Ваксберг най-вероятно ново частично (на около 100 000 души) преименуване все пак е било обсъждано на заседание на Политбюро между 22 октомври и 28 ноември 1984 г., но секретната стенограма № 47 е била унищожена веднага след 10 ноември 1989 г. – *Сега*, 5 февруари 2002 (Ваксберг, Т. „Технология на злото“, 1).

[369] *Истината за „възродителния процес“*...с. 22, 26.

образен тесен кръг в Политбюро: Пенчо Кубадински – председател на НС на ОФ, Милко Балев – началник на кабинета на Тодор Живков, вътрешният министър Димитър Стоянов и секретарят на ЦК по идеологическите въпроси Стоян Михайлов. [370]

През 1982 г. Александър Лилов ръководи специална комисия, проучваща и възможността за евентуално преименуване, но не го препоръчва заради негативните последици. [371] За дейността ѝ по тези въпроси още от края на 70-те години свидетелства един от членовете ѝ – акад. Николай Тодоров:

„Избягвахме термина асимилация, защото той бе придобил гражданственост на пълно поглъщане чрез прилагане предимно на насилствени мерки. Задачата бе да обхванем всички възможни механизми и лостове за морално-политическо въздействие... Тази комисия работи няколко години, подготви различни варианти, които бяха връщани, допълвани и уточнявани [...]. Узнах по-късно, че материалът е бил представен в Политбюро, бил е приет по принцип, без обаче да му се даде ход. Минаха още няколко години и изведнъж бяхме изненадани от съвършено различното развитие.“ [372]

Впоследствие водещият идеолог А. Лилов изпада в немилост, отстранен е от висшето ръководство през септември 1983 г. и не носи отговорност за тази решителна фаза на събитията. Вижданията му налагат отпечатък върху идеологическия хибрид между „зрелия социализъм“ и национализма, но през последвалите години той остава на особено мнение. Впоследствие именно нему е поверен докладът на пленума от 29 декември 1989 г., с който БКП официално осъжда „възродителния процес“

[370] Според М. Балев чак след XIII партиен конгрес лично той бил натоварен да оглави групата за непосредствено ръководство на „възродителния процес“, включваща членовете на Политбюро Чудомир Александров, Пенчо Кубадински, Йордан Йотов, Георги Атанасов, Петър Младенов, кандидат-членът Димитър Стоянов и секретарят на ЦК Стоян Михайлов. Впоследствие Димитър Стоянов поема прякото ръководство в качеството му на член на Политбюро и секретар на ЦК по организационните въпроси, като са създадени съвет за координация с участието и на секретарите на ЦК, а също специален отдел към този висш партиен орган начело с Любомир Шопов. – *Истината за „възродителния процес“...*, с. 164–171. (Писмо на М. Балев по повод доклада на Александър Лилов на пленума на ЦК от 29 декември 1989 г.); *Работническо дело*, 30 декември 1989 г. (Доклад на А. Лилов: За преодоляване на допуснатите извращения сред тюркоезичното и мюсюлманското население в страната.).

[371] **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 155.

[372] Непубликувано изказване на акад. Николай Тодоров на пленума на ЦК на БКП от 11 декември 1989 г. – RFE, Bulgarian Archives, KF 1102, 11. 12. 1989.

и посочва за главен виновник Тодор Живков. Искра Баева отбелязва в коментара си за твърдения, вини и оправдания сред висшата номенклатура: „С подобна неангажираност с „възродителния процес“ не може да се похвали почти никой от членовете на ЦК на БКП в края на 1989 г. и със сигурност никой от обновения състав на Политбюро.“[373] Освен квалификацията, че това е било политическа грешка на „Тодор Живков и неговото най-близко обкръжение“, в доклада се посочва и един впоследствие често повтарян довод, както в номенклатурната мемоаристика, така и от някои от изследователите. Според него решението е взето в обстановка на назряла към този момент „сериозна политическа, икономическа и морална криза в страната“, т. е. във връзка със симптомите на стагнация в икономиката, обществото и идеологическата сфера. Можем само да гадаем доколко поредната националистическа мобилизация с цел отклоняване на общественото внимание от други проблеми и укрепване на властта е била сред интимните съображения на Т. Живков и партийните кариеристи около него. Няма как да узнаем в каква степен той и близкото му обкръжение рационално са преценявали своите действия или пък просто са поели по собствената инерция на тази вече очертала се от около две години политическа авантюра.

Сред популярните митологеми за причините за смяната на имената е и тази за екстремните прояви на турския национализъм, сред които и поредицата от терористични актове. Несъмнено в едно общество, в което отсъстват свободни медии, слуховете и преувеличените полуистини са една от възможностите за компенсиране на информационния дефицит. Много често в кризисна ситуация те придобиват големи размери и най-невероятни форми, като са един от начините за насаждане на колективни психози и внушения, които подхранват самата политическа мотивация. Формиралите се по този начин нагласи сред обществото и обяснения за причините за последвалите събития и днес битуват в публичното пространство и се преповтарят в мемоаристиката, а понякога и в историографията. Самият Живков не казва почти нищо в спомените си, освен познатите доводи за пантюркизма, „пета

[373] *Дума*, 29 декември 2004 (Баева, И. Краят на „възродителния процес“ / Решенията на пленума на ЦК на БКП от 29 декември 1989 г. бяха взети под натиска на забързаното политическо време, но като цяло бяха в правилната посока.); През 1991 г. спрямо Т. Живков, Г. Атанасов, Д. Стоянов, П. Младенов и П. Кубадински е повдигнато съдебно обвинение по чл. 162 от Наказателния кодекс (подбуждане към расова или национална вражда, или расова дискриминация). П. Младенов и П. Кубадински са освободени поради липса на доказателства, а делото се проточва 10 години, като е прекратено между 1993 и 2001 г. През 2001 г. отново е възобновено от Военно-апелативна прокуратура, но по това време от обвиняемите е жив единствено Г. Атанасов. – **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 493–494.

колона" на Турция в страната и терористичните актове от лятото на 1984 г. [374]

Те наистина са без прецедент за твърде спокойното откъм престъпления на днешния фон, надзиравано и охранявано от полицейската държава българско общество през 80-те години. Тук отново се сблъскваме с класическия пропаганден похват на разместване на причината и следствието. [375] На 30 август 1984 г., в навечерието на кръглия юбилей от 9 септември 1944, избухва взрив на паркинга на Варненското летище, при което са ранени две жени. В същия ден детонация в чакалнята на Пловдивската гара убива една жена и ранява 42 души. След това в селска къща край Варна е открито складирано оръжие. Вече след преминалото масово преименуване, на 9 март 1985 г., малко преди тунела на гара Буново, е взривен вагон за майки с деца на влака Бургас–София, където са дадени 7 жертви. Половин час по-късно детонация ранява 23 души във фоайето на хотел „Сливен". Неуспешен опит за терористичен акт има и на плажа „Дружба" край Варна, откъдето започва и разплитането на конспирацията. [376] Службите търсят „турска следа" и доста по-късно разкриват т. нар. „група на турските терористи", отнела живота на общо 8 души, от които 2 деца, като над 100 са ранените. До 1987 г. са извършени 19 други палежи и саботажи. [377] По любопитно съвпадение на обстоятелствата се оказва, че и четиримата заловени терористи са бивши сътрудници на ДС. Невъзможно е да се установи дали става дума за превербуването им от турски или от други служби. [378] Най-вероятно се сблъскваме с кърваво отмъщение за потъпканите права, с действия на хора, у които властите този път наистина са успели да запалят ответен краен национализъм и омраза. [379]

Терористичните актове допълнително нагнетяват напрежение, макар че обществото като цяло остава в неведение какво всъщност и защо се случва. Така ще бъде и със самото преименуване, докато се за-

---

374 **Живков, Т.** *Мемоари.* С., 1997, 443–444.

375 Той е особено любим за някои от споменатите мемоаристи редом с мита за заплахата от „турска автономия", наистина съществуващи или измислени нелегелни групи и борбата с шпионските служби на Анкара.

376 **Стоянов, В.** Цит. съч., 161–162.

377 *24 часа,* 29 януари 1994 (Журналистическо разследване. На смърт през 1988 г. са осъдени Емил Маджаров (Емин Али), Алцек Чакъров (Абдула Чакър) и Сава Георгиев (Саафет Реджеб) от Бургаско, Кърджалийско и Пловдивско. Братът на Емин – Сабри Али от с. Трънак, община Руен, е осъден на 6 години затвор за съучастничество.); Вж. също **Гочева, П.** *ДПС в сянка и на светлина.* С., 1991; **Сотиров, Г.** *Турските терористи и аз, един от Шесто.* С., 1993.

378 *Истината за „възродителния процес"...* с. 29. (Според Тодор Живков: „Големи усилия се полагат, за да се разкрият терористичните групи, но вероятно това е организирано отвън"); Личен архив на М. Груев.

379 Вж. също разследването на Т. Ваксберг във в. „Сега".

върти пропагандната машина от печатни медии и издания, радиопредавания, кинопрегледи и т. н. Междувременно на най-високо равнище се организират приготовления не по-малко зловещи от терористичните актове. Въвеждането по този удобен повод на допълнителни мерки за сигурност впоследствие прерастват в съсредоточаване на милиция и армейски подразделения за блокади на селища, райони и силово провеждане на „възродителните" акции по места. Има сведения, че през ноември 1984 г. е бил разширен лагерът в Хасково, където впоследствие са затворени немалко интелектуалци, студенти, ходжи, възпротивили се български турци. [380] Хиляди от тях по-късно ще преминат през затворите, Белене, Бобов дол и други концентрационни лагери, къде със, къде без формално обвинение и присъда. Със заповед на Д. Стоянов от 10 декември до началника на Шесто управление на ДС ген. П. Стоянов се нарежда „да се направи необходимото чрез началниците на окръжните управления на МВР и първите секретари на ОК на БКП да започне преименуването на български граждани от турски произход във всички окръзи, където има такова население..." [381] Според П. Гочева при прехвърлянето на кампанията в Североизточна България вече са били налице превантивни мерки заради протестите в Кърджалийско. Подозираните в евентуална съпротива турци предварително са мобилизирани за военно обучение или директно изпратени в Белене за 2–3 месеца, поради което акцията преминала далеч по-бързо и безпроблемно. [382]

Кампанията от Коледа на 1984 г. до февруари 1985 г. е добре планирана и обмислена единствено в чисто организационо-практически план. Това е очевидно при задействането на пълни обороти на всички звена на административната машина, милицията, войските на МВР, а на някои места на гранични и др. войски, партийните функционери до най-ниско ниво, активисти от различните казионни организации, други доброволци, разузнавателни и пр. служби. Освен тях са ангажирани държавните органи на просветата, здравеопазването, търговията и др. [383] Така само за около два месеца са преименувани, административно и паспортно „обработени" над 800 000 души, т. е. около четири пъти по-голяма група от помаците и турците от Смолянско през 70-те години. [384] Това означава предварителна подготовка на стотици хиляди лични и други документи, а също за изземване на старите, за да се заличат досегашните

[380] **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 162.
[381] *Сега*, 5 февруари 2001 (Ваксберг, Т. Цит. съч.).
[382] **Гочева, П.** Цит. съч., 92–93, 97.
[383] **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 396.
[384] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 254. (Според самия „Първи" – 840 000 души. – Изказване на Тодор Живков на заседанието по проекта за тезиси по „възродителния процес" от 12 март 1988 г.).

самоличности (включително на покойните бащи, майки, баби и дядовци).[385]

Самата акция от зимата на 1984–1985 г. с нейното брутално насилие и унижения, отчаяните, предварително обречени опити за съпротива или протест в някои селища и повсеместното кротко примирение пред смазващата сила на държавата е описвана многократно.[386] Повтарят се почти същите безлично мрачни ритуали на административна регистрация както през 1972–1975 г. На немалко места те отново са съчетани с дрънкане на оръжие и стрелба във въздуха, вкарване в действие на бронирани машини и танкове, военни маршове и всевъзможни други начини за увещаване, сплашване и пречупване. След всичко това обикновено следва неизменното хоро в центъра на селището, на което „възродители" и „възродени" трябва да се хванат заедно.

Всичко се случва доста бързо, ефективно и при пълно информационно затъмнение. За разлика обаче от предишните кампании, сега става дума за стотици хиляди хора. Това се отнася както за жертвите и вече по-многобройните преки извършители, така и за пасивните наблюдатели. Засегнати, забъркани или свидетели са преди всичко хората в смесените села, градове и райони, но и също извън тях – постоянно и временно пребиваващи, съседи и роднини, приятели, колеги и случайни познати.[387]

Въпреки че жертвите по време на първите протести и опити за организирана самозащита далеч не са хиляди, както съобщават някои

---

[385] През май 1985 г. като студент пишещият тези редове попадна в Кърджали на организирана университетска екскурзия-лекторат по повод юбилея от победата на СССР над Германия във Втората световна война. В този момент в едно от местните училища на купища бяха натрупани не само бележниците на учениците-турци от I до XI клас, но и дипломи, свидетелства, книги и други лични награди, спортни купи, грамоти и пр. със „старите имена". Градът имаше вид на окупиран във военно време – на ключови места стояха бронетранспортьори, навсякъде сновяха патрули на Вътрешни войски, а стените на стадиона бяха опасани с новичка бодлива тел. Преподавателите бяха задължени лично да глобяват учениците за говорене на турски в междучасията. Един от учителите, родом от Враца, откровено сподели наболелите си чувства и даде на неориентирания „софиянец" първите разяснения за това, що е „възродителен процес" на самото място.

[386] Реконструкции на събитията. – **Стоянов, В.** Цит. съч., 163– 167; **Ялъмов, И.** Цит. съч., 393–401; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 187–192.

[387] Налице са и възприемани като трагикомични случаи на преименуване на българи християни с „турски" лични имена. Един от тях е от Перник, където няма местни турци и мюсюлмани и се отнася за тамошен жител, наречен Енвер в чест на албанския комунистически вожд Енвер Ходжа (по сведение на А. Николов). Този пуризъм става препоръчителен в контекста на поредното „побългаряване" на топонимията и др. мерки.

турски вестници, отново е проляma кръв, koemo ще има kakmo морално и символично, maka и съвсем реално политическо значение по време и след „възродителния процес". Колективните протести и отпор са най-силни в Бенковски, Груево, Момчилград, Джебел – Кърджалийско, Крепча и Голямо Градище – Търговищко, Ябланово – Котленско и др. [388] На места срещу демонстрантите се открива стрелба и има убити, kamo първата жертва е дадена на 24 декември в с. Млечино – Ардинско. Други умират вследствие на физическо насилие, хиляди са изпратени в лагери превантивно или впоследствие, интернирани във вътрешността на страната индивидуално или със семействата си, подложени на временна военна мобилизация. [389]

Вече отбелязахме трудностите при установяване на броя на загиналите, обстоятелствата, местата и конкретните извършители. [390] Според П. Гочева убитите по време на преименуването са общо 7, а по данни на ДПС в 8 окръга на Югоизточна България по време на „възродителния процес" са убити 24 турци. С най-голям отзвук сред общността остава смъртта на 17-месечното момиченце Тюркян, загинало по време на протест на 26 декември 1984 г. kрай с. Могиляне, община Кирково. Днес там има възпоменателна чешма, важно място на паметта, а също политически символ на ДПС. [391] Отново неизвестен остава броят на починалите по-късно в резултат на нанесените побои. Има сведения и за

---

[388] *Седем*, 23–29 март 2005. (Халиф, О., Д. Цанкова. „Апокрифната Ябланска епопея: Апогеят на съпротивата срещу „възродителния процес"); *Седем*, 30 март – 5април 2005. („Апокрифната Ябланска епопея II: Българи и турци заедно се възправиха срещу диктатурата на Тодор Живков").

[389] *Истината за „възродителния процес"*... с. 9, 185–188.

[390] *Демокрация*, 9 март 1994. – Първото наказателно дело срещу „възродители" – 5 настоящи и бивши служители на МВР в Разградско, е гледано при закрити врата от състав на Варненския военен съд през 1993 г. Обвинени са в насилие срещу 34 души заради турското им етническо самосъзнание, религията и политическите им убеждения през лятото на 1989 г. Издадени са условни присъди – лишаване от свобода от 6 месеца до година и 6 месеца. Уважени са 7 от 9 граждански иска за нанесени телесни увреждания от различна степен и е отсъдено изплащане на суми в размер от 3000 до 10 000 лева; *Континент*, 10 март 1994. – През 1993 г. са повдигнати съдебни обвинения срещу служители на МВР и цивилни обвиняеми в убийство по време на „възродителния процес" през май 1989 г.

[391] **Гочева, П.** Цит. съч., с. 96; **Ялъмов, И.** Цит съч., с. 398–401; *24 часа*, 27 декември 1993. (Журналистическо разследване); *Демократическо знаме*, 14 август 1990. – По спомени на Красимир Шишков, по това време учител, насилственото преименуване в Добромирци и Бенковски, община Кирково, става с участие на гранични войски. Действията на властите включват побои, стрелба във въздуха, арести и изпращане в Белене.

случаи на самоубийства в резултат на преживения шок.[392] „Накървяването“ на някои от извършителите, масовите побоища и униженията на място, а също по затворите и лагерите, интерниранията са само част от всеобхватните репресии.[393]

Независимо как и конкретно от кого освен Тодор Живков е взето решението, репресивните, а след тях и пропагандните механизми на държавата са задействани в опасна посока. Скоро ще проличи явният провал на съответните вътрешно-, външнополитически и научни експертизи, недостатъчното познаване, подценяване и пълно игнориране на „обекта“ на принудителното въздействие. Самодоволното опиянение от безграничната власт и вярата в ефективността на идеологическите, административните и полицейските мерки впоследствие ще се окажат подвеждащи. На свой ред управниците ще бъдат изненадани от масовите протести на българските турци, нарастващата солидарност между тях и далеч надхвърлилото очакванията желание за изселване в Турция. То става един от ярките индикатори за предизвиканата точно от държавното насилие, консолидация на застрашената идентичност.

В самото провеждане на кампанията по преименуването ясно личат две фази, между които на 18 януари 1985 г. се провежда съвещание на ръководните „възродители“ от национален и регионален мащаб. Според изнесения на него основен доклад на Г. Атанасов, от 24 декември до 14 януари 1985 г. са сменени имената на 310 хиляди души в Кърджалийски, Хасковски, Пловдивски, Пазарджишки, Силистренски, Старозагорски и Благоевградски окръг.[394] От доклада, както и от изказванията става ясно, че голямата част от свиканите нямат точна представа за ставащото, а още по-малко за последиците и опипом се ориентират какво би се харесало на „Първия“. Това личи и от начините, по които се нарича кампанията. От наличните досега документи може да се направи заключението, че Георги Атанасов е първият, който използва евфемизма „възродителен процес“, наложил се впоследствие. Именно тук се взема и решението за разширяване на обхвата в Североизточна България, както и в цялата страна. Самата понятийна неопределеност разкрива липсата на по-далечна визия и известно „главозамайване от успехите“. Разбира се, по познатия вече рефлекс всичко това отново е пред-

---

[392] *Демокрация*, 17 юни 1993. („Насилието не се забравя лесно“ – интервюта с български турци в с. Долни Воден, Асеновградско. Страница, подготвена за в. „Демокрация“ от Л. Манолова под заглавието „Късата памет на политиците от ДПС“, в контекста на партийно-политическите спорове).

[393] Пак там; *Седем*, 9–15 март 2005. (Халиф, О., Д. Цанкова. „Истинското лице на съпротивата: Демократичната лига на турците в България. Хроника на борбата срещу Живковия режим“).

[394] *Истината за „възродителния процес“*... с. 8.

ставено като инициатива „отдолу“ – спонтанно възникнало желание на стотици хиляди хора, което БКП не може да не оглави и направлява.

Изказвания на Тодор Живков добре илюстрират гореказаното. По повод на преминалата кампания на юг и предстоящата в Североизточна България, той хвали Георги Танев:

„Всичко това, другари, трябва да се проведе енергично, бързо, но спокойно и хладнокръвно, без да си изпускаме нервите. Аз съм оптимист и смятам, че използвайки опита на Кърджалийски окръг, тази задача ще се реши. Ние тук сме смятали Кърджали за крепост [на турците – бел. м., А. К.]. А тази крепост я поддържаше бившият първи секретар [Георги Петров], той я крепеше. Значи крепостта не беше в населението, а в първия секретар. Изпратихме друг секретар и видяхме какво стана. Всичко се свърши за по-малко от 20 дни.“[395]

Следват стандартните препоръки за мобилизация на комунистите, „другарите от БЗНС, Отечествения фронт, жените, Комсомолът и пр. за изпълнение на тези мероприятия“.[396] На друго заседание, проведено на Витоша на 30 март 1985 г., Т. Живков прави следната прогноза:

„Ние не сме решили още проблема с турците, обаче е направена една решителна стъпка. Ще минат 15–20 години и това ще се забрави. А след това ще трябва да настъпим и срещу религията им. Постепенно трябва ходжите, които сега са наши [директно завербувани или привлечени за съдействие – бел. м., А. К.], да станат председатели на техните религиозни настоятелства. След няколко години трябва да настъпим много сериозно срещу исляма. И в училищата трябва да се въведе предмет. Има някои семейни и фамилни особености, които много силно укрепват семейството при турците. Турчинът, където и да ходи, се връща в семейството си, създава деца и т. н. Не бива да разрушаваме тази особеност, обаче трябва постепенно да я очистим от исляма.“[397]

Към вътрешните се добавят и неизбежните външнополитически мотиви и съображения. Десетилетното противостоене между Варшавския договор и НАТО е определящо за българо-турските отношения. Както обаче отбелязват изследователи на този проблем, независимо от безпокойството на Анкара от засилващия се натиск и първоначалните преименувания, преди масовата кампания отношенията са доста спокойни, официалният дипломатически тон и съответните контакти са в

---

[395] Пак там...с. 26–27.
[396] Пак там, с. 26.
[397] Пак там, с. 31. (Съвещание на Секретариата на ЦК на БКП и зам. – председателите на Министерския съвет – Витоша, 30 март 1985 г.).

обичайните рамки. Разменят се посещения на най-високо равнище и продължават обсъжданията на различни въпроси от взаимен интерес, като събирането на разделените семейства, износа на електроенергия от България [398], други икономически връзки, дежурните трансгранични проблеми. [399]

Турската държава и общество също са изненадани и шокирани. [400] Първоначалната реакция на управляващите е сдържана и очакванията са, че очертаващата се криза може да се преодолее чрез диалог. Когато ситуацията започва да се изяснява, настъпва нова фаза на крайно влошени отношения. Макар на ръба на замразяването, дипломатическите канали остават в действие и не се стига до официално скъсване. Заедно с това се възцарява враждебната атмосфера на истинска дипломатическа и пропагандна война. [401] И двете страни, освен че разчитат на блоковите си партньори, не пропускат всяка възможност да се уличават една друга по съответните си малцинствени проблеми и други неудобни теми, да доказват правотата си на международни форуми на НАТО, Варшавския договор, ООН, ЮНЕСКО, Съвета на Европа, организацията Ислямска конференция, в Хелзинки, Виена, Париж, Отава, Будапеща, Белград и пр. Подкрепа се търси и от правителствата на съответните военно-политически съюзници на другата страна, а да не говорим за издирването на лобисти – учени, политици, журналисти и др. както отсам, така отвъд Желязната завеса. Турция търси посредничеството на СССР и други държави от Източния блок, а България пък заиграва с гръцко-турските противоречия по Кипърския и др. проблеми, приятелски мюсюлмански държави и т. н. [402] На мощната вътрешна и външна турска пропагандна кампания и позиция конкретно по „възродителния процес“ се отговаря с обичайните аргументи за кюрдския проблем [403],

---

398 От който Турция ще се откаже през март 1986 г. – **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 191.

399 **Lütem, Ц. Е.** *Türk–Bulgar İlişkileri 1983–1989*, I (1983–1985). Ankara, ASAM, 2000, 45–54, 128–171; Откъси от мемоарната книга изследване на посланика на Турция в България в периода 1983–1989 г. Йомер Лютем са преведени на български – **Лютем, Й.** 1985: Кампанията за смяна на имената. Спомени. – *Факел*, 2001, 2, 202–218. Тук е мястото да благодарим на нашия колега и приятел Мюмюн Исов за предоставянето на обобщаващи турски изследвания и други материали.

400 **Şimşir, B.** Op. cit., 342, 353; **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., 173–197.

401 **Höpken, W.** Im Schatten der nationalen Frage: Die bulgarisch – türkischen Beziehungen (I). – *Südosteuropa*; (II), 4, 1987, S. 179–194.

402 **Lütem, Ц. Е.** Op. cit, 489 ff; **Стоянов, В.** Цит. съч., 182, 184, 195–197, 199; **Яльмов, И.** Цит. съч., 429–437, 441.

403 Който по това време е във фазата на продължаваща въоръжена борба в източните вилаети.

геноцида над арменците, агресивната намеса във вътрешните работи. Последната дипломатическа и пропагандна стратегема постоянно набляга върху уж доброволността и личния избор, отричането на самото съществуване на турци с исторически и формално юридически аргументи, суверенните държавни права, международните договорености, включително за правата на човека, по които България е страна. Тази пък област отбелязва притеснително голямо развитие точно през 70-те и 80-те години, което неизбежно поражда официални български тълкувания, изявления и мимикрии. От своя страна, заедно с „преустройството" и „гласността" в СССР и процесите в сателитните му държави, международните документи в хуманитарната сфера като Всеобщата декларация за правата на човека (1948), Хелзинкския протокол (1975) и др., правозащитните организации и интересът на западните медии ще дадат увереност и трибуна не само на прохождащото през 1988–1989 г. българско политическо дисидентство, но и на турците да издигнат своя протестен глас.

Известно е, че българо-турската конфронтация оказва силно влияние върху ставащото в България. Тя обаче има собствен ход от първоначалния опит за диалог до „войната на ноти" (както я нарича Йомер Лютем, турският посланик в София по време на „възродителния процес) и от интернационализирането на проблема от двете страни до т. нар. „голяма екскурзия".[404] Тук само ще отбележим, че първоначалната преценка отново не се оказва съвсем вярна. Няма съмнение, че вътрешно и външнополитическите проблеми на югоизточната съседка окуражават българските управници в момент на относителна уязвимост на Анкара, най-вече по Кипърския и кюрдския въпрос. Тодор Живков разчита на това през целия период, като още в самото начало предвижда по повод на започналата в турския печат широка пропагандна кампания:

„Сега работата започва да се нормализира. Могат да пошумят, но не е в техен интерес да шумят, защото цяла тяхна армия сега води сражение с кюрдите. Ние сражение не водим, а само сменяваме имената. Всеки може да си смени името."[405]

Кюрдите, Кипър, проблемите със съседи като Гърция, Сирия, Ирак, Иран, пробългарски изявления на мюсюлмански духовници от НДР Йемен, Гана, Сирия, напомнянията за арменската трагедия от 1915 г. обаче не се оказват чак такова предимство в международен план. Нещата

[404] По подробно: **Стоянов, В.** Цит. съч., 160–214; **Ялъмов, И.** 434–442, 465–467, 474; **Şimşir, B.** Op. cit., 355–364; **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., 302; **Demirtaş-Coşkun, B.** *Bulgaristan'la Yeni Dönem. Soğuk Savaş Sonrası Ankara - Sofya İlişkileri.* Ankara, ASAM, 2001, 22–39.

[405] *Истината за „възродителния процес"...* с. 27.

не се уталожват, както българските управници са се надявали, а Турция демонстрира изключителна международна активност. Протестите и пропагандната кампания на всички нива в югоизточната съседка далеч не стихват през тези години – от особено активните емигрантски организации до висшата политическа власт и от различните политически партии във възстановената парламентарна система до медиите и научните среди. [406] В целия този спектър има груби спекулации и дезинформации, диригентство и финансиране от страна на държавата. [407] Налице са и немалко инциденти и провокации, които във върховния момент на напрежение през лятото на 1989 г. ще достигнат до заплахи и демонстриране на военна сила по българската граница. [408]

Турското обществено мнение също е много силен и самостоятелен фактор по този твърде болезнен проблем, успоредно с многостранните държавни инициативи. То е особено чувствително по въпроса за съдбата на децата, останали в България от разделени семейства, които според официална Анкара са 39. Сред случаите, на които управляващите се опитват да придадат международна гласност, е съдбата на 16-годишното момиче – Айсел Йозгюр (Ася Михайлова), чиито родители по неизвестни причини я оставят в България и емигрират. В момента, в който започва да се вдига шум около „възродителния процес", родителите ѝ внезапно решават с помощта на турската държава да си върнат дъщерята. При всички неизвестни и чисто семейни неща, този случай е класически за заиграване с отделни човешки съдби на фона на големите политически и дипломатически игри. От многото подобни лични истории, точно тази получава международна известност поради неадекватната и изключително твърда българска позиция. За външните наблюдатели така и не става ясно защо българската държава отказва да пусне детето при родителите му в Турция и при това официално твърди, че то не се казва така, както те са го нарекли, а има друго име. В последна сметка през 1987 г. след преговори на ниво заместник-външни министри българската страна се решава на отстъпки и детето е върнато на родителите му. Това се дължи най-вече на обстоятелството, че по това време София няма полезен ход. Официална Анкара вече достатъчно се е възползвала от случая, а от друга страна, управляващите в София не без основание се страхуват, че детето ще бъде превърнато в символ на ан-

---

[406] **Стоянов, В.** Цит. съч, 173, 182, 186–188, 192–194; **Ялъмов, И.** Цит. съч., 437–440; **Димитрова, Д.** Турският печат за т. нар. „Възродителен процес" (1984–1989 г.). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 168–182.

[407] **Lütem, Ц. Е.** Op. cit. 248–260; **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 438; **Стоянов, В.** Цит. съч.,

[408] **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 186.

тихуманната същност на „възродителния процес". Както всъщност и става. Междувременно в. „Терджуман" подема кампанията „Свобода за Айсел", подхваната и от останалите медии. През март 1987 г. с това име е наречена улицата на гърба на българското посолство в Анкара. В края на същата година турската държавна телевизия започва излъчването на четирисериен документален филм, озаглавен „Да се родиш отново", посветен на детето. „Случаят Айсел/Ася" е предвестник на онова, което ще се случи със стотици хиляди хора по време на т. нар. „голяма екскурзия" през 1989 г. [409]

Проявите на обществено възмущение и протест в Турция са особено силни и масови в самото начало на асимилационната кампания и около емиграционната вълна от лятото – есента на 1989 г., т. нар. „голяма екскурзия". По митингите се издигат крайни шовинистични лозунги (чак до призиви за кръвнина и военна намеса), журналистическите преувеличения в някои десни националистически вестници достигат до хиляди убити български турци, а по-късно и до целенасоченото заразяване на емигрантите с вируса на СПИН и пр. Подобни твърдения се подхващат и манипулират от политиците и т. н. [410] Заедно с това видни общественици, творци, а също леви интелектуалци като популярния и много превеждан в България Азис Несин и др. са възмутени и издигат своя глас в защита. Световно известният писател заявява през март 1985 г.: „Методите, прилагани към турците в България, нямат нищо общо със социализма."[411]

Не се наемаме да коментираме писаното за голямата игра на турските и други тайни служби в България през тези години, донесенията, съответно постоянните твърдения на Т. Живков и други висши ръководители за агенти, емисари, пропагандатори и организирани с външна помощ нелегални групи. [412] Ясно е, че посолството в София и консулствата в Бургас и Пловдив постоянно търсят контакт с пострадалите „възродени", които от своя страна отначало няма на какво друго да разчитат и на кого да се оплачат. [413] Напълно логично е също така част от разкритите в периода 1985–1987 г. 42 нелегални групи, някои от участниците в които са осъдени за планиране или извършване на терористич-

---

[409] **Кръстева, Д.** Да се родиш отново. Децата като заложник в българо-турските двустранни отношения (1986–1988 г.). – Във: *Сборник Кюстендилски четения 2007* (под печат); **Lütem, Ц. Е.**, Op. cit., Cilt II, 2006, 342–374.

[410] Ibid., p. 184; **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 209–210.

[411] **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., I, p. 212; **Лютем, Й.** Цит. съч., с. 218; Турската комунистическа партия се обявява против шовинистичните и антибългарските тенденции в пропагандата и не осъжда официално „възродителния процес." – **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 440.

[412] *Истината за „възродителния процес"*... с. 29, 129, 160.

[413] **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., 480–484.

ни действия, контакти с официални турски представители у нас и пр., да имат някакво отношение към разузнавателните игри, както турски, така и български. [414] Прави впечатление, че една немалка част от арестуваните и осъдените са агенти на българските специални служби. Те или са използвани, както е в специфичния ловен жаргон, като „мюрета“, или превербувани от техните турски колеги. Кои от тях са легендирани като „борци за свобода“ и кои наистина успяват да се еманципират и да поведат съпротивата, е много трудно да се каже. Еволюцията и личната съдба на Меди Доганов (Ахмед Доган) е емблематичен пример, позволяващ различни интерпретации. [415] Масовата спонтанно организирана съпротива, особено по време на самото преименуване, а също разраснаалите се граждански протести от пролетта на 1989 г., сами по себе си обезсмислят чисто конспиративните обяснения.

Освен донякъде очакваната, огледална като външнополитически и ответни пропагандни действия, но в конкретния случай напълно логична реакция на Турция, ще възникнат редица други международни усложнения и ядове. Те са с ислямския свят и Запада, световните медии, правозащитни и други организации, като международната изолация на България постепенно се задълбочава. [416] Още по-неприятна за управляващите е съвсем скоро настъпилата „перестройка“ на Михаил Горбачов. Промяната на курса в Москва постепенно превръща и „възродителния процес“ в сериозен пасив на режима в София, особено в международен план, на фона на „снишаването“ и изчакването от страна на все по-неудобния за съветския лидер Т. Живков.

Така достигаме до един от най-важните и неизследвани въпроси от международния аспект на „възродителния процес“ – съветската позиция. Почти на всеки, който се е докосвал до тази проблематика, се е налагало да гадае за евентуални сондажи за подобна радикална стъпка с Юрий Андропов и Константин Черненко (или своеобразното му „регент-

---

[414] **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 425–426; **Стоянов, В.** Цит. съч., 198–199.

[415] Вж. официалния интернет сайт на Комисията за достъп до документите на бившата ДС.

[416] Вж. например: *Amnesty International: Bulgaria. Imprisonment of Ethnic Turks. Human Rights Abuses during the Forced Assimilation of the Ethnic Turkish Minority.* London, 1986; *Destroying Ethnic Identity: The Turks of Bulgaria. A Helsinki Watch Report.* New York, 1987; **Poulton, H.** *Minorities in the Balkans. Minority Rights Group Report*, 82, 1989, 8–22; **Reuter, J.** Die Entnationalisierung der Türken in Bulgarien. Sofias Politik der Zvangsbulgarisierung aus jugoslavisches Sicht. – *Südosteuropa*, 34, 1985, 3 / 4, 169–177; *Amnesy International – Jahrbuch*, 1986, S. 351–356; *Amnesy International – Jahrbuch*, 1987, S. 386–39; *Amnesy International: Bulgarien: Fortgesetzte Menschenrechtsverletzungen an Angehörigen der türkischstämmigen Minderheit* (Extern), Juli 1987; *Amnesy International – Jahrbuch*, 1988, S. 389–391; Вж. също: **Ракова, З.** Българската политическа емиграция и „Възродителният процес“ в България. – *Минало*, 2003, 3, 67–79.

ство“, тъй като той е тежко болен през по-голямата част от тринадесетмесечното си властване). Трудно е да си представим предприемането на каквото и да било от подобен мащаб по чувствителния за СССР национален въпрос, дори и във вътрешните дела на най-верния съюзник, без съответното допитване. Това е особено валидно в контекста на тамошните тюркски и мюсюлмански общности, елити и субекти на федерацията. Вероятно обаче никога няма да узнаем какви точно са били условията и уговорките при евентуално полученото от съветска страна съгласие.

Първоначално България може да разчита на дипломатическа подкрепа от Съветския съюз при мълчалива и неутрална позиция на повечето страни от Източния блок. [417] Косвен индикатор за продължилото известно време съобразяване с „българските другари“ е отсъствието на „турци“ в статистически и други данни за България в някои меродавни енциклопедични издания. Така например в ежегодния политико-икономически справочник „Страните в света“ от 1983 г. е посочено, че българите са 86%, като „от другите националности най-многочислени са турците и циганите“. Евфемистичното „тюркоезично население“ (сред което са откроени единствено гагаузите) е представено по доста „възродителен“ начин в етно-демографския справочник „Населението на света“ от 1986 г., а турци изобщо не се споменават като живеещи в България в историко-етнографския справочник „Народите на света“ от 1988 г., за разлика от други балкански, западни, арабски и др. страни, а също СССР, САЩ и Австралия. [418]

Вероятно е от българска страна да е била подсигурена и определена разузнавателна експертиза. Едва ли обаче става дума, както предполага Валери Стоянов, за своеобразен съветски експеримент в България в духа на затягането на режима при Ю. Андропов и стремленията към метаетничния „единен съветски народ“. Продължаващата линия на постепенна русификация в този момент е само един от многото аспекти на заплетения национален въпрос в СССР, паралелна на ръста на националните елити и предоговарянето на властовите ресурси в отделните републики. При това тя далеч не се разбира или тълкува единствено в прекия етнически смисъл. Ако въобще са възможни сравнения между живковистките мерки за брутално обезличаване на турците и съветски прецеденти, последните са от периоди и моменти от отминалата епоха на сталинизма. Техният контекст, измерения и проявления обаче са дру-

---

[417] **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., 496–499; **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 433.

[418] *Страны мира. Краткий политико-экономический справочник.* Москва, Издательство политической литературы, 1983, с. 29; **Брук, С.** *Население мира. Этнодемографический справочник.* Москва, „Наука“, 1986, 198–200; *Народы мира. Историко-этнографический справочник.* Ред. Ю. Бромлей и др., Москва, „Советская энциклопедия“, 1988, 457–458.

ги. Не можем също да се съгласим, че „в основата на главните предпоставки" на „възродителния процес" са „тоталната зависимост на България от Съветския съюз", „идеологическият диктат на Москва" и „курсът към пълно сближаване със СССР". [419] Тук не е мястото да навлизаме в дебрите на националния въпрос в СССР през този период [420], специфичните отношенията на Т. Живков със съветските лидери и т. н. Според нас по-скоро и в този случай е била продължена традицията от времето на Л. Брежнев за даване по-голяма свобода във вътрешните дела на най-предания съюзник, както и в отделни аспекти на балканската му политика. Всичко това остава в сферата на предположенията, доколкото едва ли някой външен изследовател скоро ще има достъп до съветски секретни архивни данни по проблема (а и най-вероятно не са протоколирани подобни разисквания). В тази посока, въпреки някои клишета за политиката спрямо мюсюлманите в СССР, съвсем убедителна изглежда версията на много добре осведомения бивш турски посланик в България Йомер Лютем. Според него Тодор Живков най-вероятно е изложил пред съветските ръководители горе-долу същите съображения и мотиви, за които вече стана дума, но е наблегнал върху военно-стратегическите. Същевременно е омаловажил проблема, припомняйки лесното преименуване на помаците и циганите. [421] Без да привеждаме някои от многобройните пропагандни писания, ще отбележим, че подчертаването на проблемите на сигурността, стратегическите интереси на Варшавския договор и „интернационалното значение" на „възродителния процес" в изказванията на Живков и други участници в заседанията на Политбюро през 1985 г. не са само за вътрешна употреба. Те са и своеобразни препотвърждения на пълната вярност към съветския сюзерен. По същите съображения по-нататък в този кръг ще се появи и неотменната необходимост „да се преустроим". [422]

„Новото мислене" на М. Горбачов на международната сцена отначало не влияе пряко върху този аспект на „възродителния процес", а официално на турската страна се заявява нежелание за намеса във вът-

---

[419] **Стоянов, В.** Цит. съч., 158–159.

[420] Вж. **Tishkov, V.** Op. cit., 39–43; **Kappeler, A.** *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall.* München, G. H. Beck Verlag, 1992, 310–314.

[421] **Lütem, Ц. E.** Op. cit., 492. Йомер Лютем също подчертава значението на добрите лични отношения на Т. Живков с К. Черненко като фактор, а впоследствие – на драматичното разминаване с М. Горбачов.

[422] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 216, 259 (*Протокол № 35 от заседание на Политбюро на ЦК на БКП от 12 март 1988 г.: Разглеждане на проект за тезиси по „Възродителния процес"*); *Истината за „възродителния процес"*, с. 10, 17, 23; Т. Живков повтаря и пред М. Горбачов: „Що се отнася за турците в България – те са 800 000 души, до 2000-та година ще станат един милион. Това е „пета колона" срещу Варшавския договор". – *Ново време*, 1995, 6, 5–8.

решните работи на България. [423] При посещението на съветския лидер в София през октомври 1986 г. Т. Живков отново се опитва да го успокоява подобно на предшествениците му. На среща с членовете на Политбюро той заявява на М. Горбачов:

„Изненади няма да има, не се притеснявайте. Прояви на отделни личности има, пишат, създават отделни групи, организации. Сега ще има един процес и всички ще ги осъдим на смърт. Няма да го оповестяваме.“ [424]

Постепенно съветската позиция става нарастващо резервирана и ориентирана към посредничество с цел намиране на изход от напрежението. [425] На 23 февруари 1988 г. на среща на министрите на външните работи на балканските страни, България и Турция подписват т. нар. Белградски протокол, с което се демонстрира желание за възобновяване на официалния диалог, направени са някои жестове и пр. В крайна сметка двете страни не отстъпват от позициите си по най-основния проблем и конфликтните отношения продължават. [426] По време на „голямата екскурзия“ през лятото на 1989 г. съветският посланник в Анкара се опитва да посредничи в разразилата се вече много остра дипломатическа и хуманитарна криза, свързана с безпрецедентно масовата емиграционна вълна от български турци към Турция. Това допълнително разклаща позициите на Т. Живков и има значение за отстраняване му от власт. С по-късна дата самият М. Горбачов твърди, че е заявил на българския държавен ръководител, че счита политиката спрямо „тюркоезичното малцинство“ за несправедлива. [427]

За основния ни сюжет обаче е по-съществено, че асимилационната кампания започва да се върти на празни обороти още преди мощните международни фактори да доведат до падането на режима на Тодор Живков и официалния ѝ край с пленума от 29 декември 1989 г.

* * *

Насилието отново е приложено в сходни с предишните форми и проявления, но в мащаби, които в несравнимо по-голяма степен засягат цялото българско общество. Скоро на изпитания ще бъдат подложени не само държавата, идеологията, икономиката, но и личните избори –

[423] **Lütem, Ц. Е.** Op. cit., 491.
[424] *Ново време*, 1995, 6, 3–8.
[425] **Стоянов, В.** 194–196.
[426] **Стоянов, В.** Цит. съч., 199–201.
[427] **Трифонов, Ст.** Цит. съч., 223; *Дума*, 12 октомври 1995.

човешки, житейски и професионални, – най-вече турски, но също и български. Периодът на „възродителния процес“ от 1984–1989 г. също така е изпълнен с реализиране на кариери и облаги, с къде смътно, а някъде съвсем ясно осмисляне, че става нещо дълбоко нередно, с приемане със свито сърце или автоматично на единствено и винаги правилната партийна линия и с откровен цинизъм. Аргументите на самоубеждението и вярата, подплатени с „научни“ доводи, държавната служба или пост, страхът от самата система също стават неделим елемент от продължилата след смяната на имената репресивна кампания. Рутината на ежедневието, незнанието и безразличието на фона на привичния шум на пропагандата и вече доста изпразнените от съдържание лозунги също са част от общата картина на едно особено време в най-новата история на България.

През тези години са налице и индивидуални изяви на гражданска доблест, най-вече когато все по-силно започва да се чувства „вятърът на промяната“ през 1988–1989 г. и те стават осъзнати или възможни. Стотици и хиляди български турци въпреки затворите, лагерите и пр. на практика няма да се поддадат и ще затаят или ще продължат да изявяват своите надежди за по-добро бъдеще, в което е възможно да останат такива, каквито са. От самото начало чак до края ще има и най-различни лични и колективни участия и съпричастия към прилаганите насилствени и принудителни мерки. През зимата на 1984–1985 г. те варират от спазването на служебната, военната и партийната дисциплина до повторилите се подобно на 1964 и 1972–1975 г. най-низки страсти, излишно престараване и останали ненаказани криминални престъпления. [428]

В продължение на около пет години държавата всячески ще се стреми да закрепи и задълбочи асимилационните „мероприятия“ с пряко въздействие върху турците чрез силовите и други структури, но също и върху цялото общество чрез пропагандната машина, администрацията, различните казионни организации и другите познати и станали традиционни механизми. Чрез най-различни начини и средства ще се търси и осигурява съучастие или поне формална публична изява в подкрепа на партийната линия. Това ще се отнася за представителите на културния и обществения елит като цяло, за обикновени граждани, но е особено валидно за интелигенцията сред българските турци. Зад декларациите на мюфтиите и интелектуалците „с възстановени имена“ ще останат невидимите за обществото различни мнения и позиции, вярата в

---

[428] Според Ибрахим Ялъмов освен използването на палки, дървени бухалки и др. в преименуванията участват и „специални биячи в червени анцузи, които прилагат „чудесата“ на бойното изкуство“. – **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 398.

правотата на партията и властовите облаги. [429] Така или иначе, обществено най-издигнатите представители на турската интелигенция остават лоялни към действията на режима. Един от бъдещите политици след 10 ноември 1989 г. – Яшар Шабан, тогава учител, си спомня за показателен пример, разкриващ съпричастието на верни на властта турци:

„Наложих да се обръщат към мен само по фамилия. Бях Бекиров, станах Белинов. В междучасията ходех да пуша в стаята на зам.-партийния секретар и зам.-директор Расми Муса, беше ми приятел. Опитвам се да му говоря на турски език, а той ми отговаря на български. Пак пробвам, а той ми прави бележка и се обръща към мен с „Белинов". Повече и не стъпих в кабинета му." [430]

Като цяло прилаганите още по-всеобхватни и твърди мерки няма да постигнат очаквания дълготраен ефект. През пролетта на 1989 г., освен продължаващото раздвижване на различните неправителствени дружества, клубове и комитети, отново ще започнат масови, този път добре организирани протести на българските турци, за да предизвикат нова брутална репресивна вълна и рязко да стихнат при появилата се възможност за изселване.

В съчетание с автоматизма и административното подсигуряване на казионните манифестации по други поводи, добилата истерични висоти масирана пропагандна кампания ще допринесе за извеждането по площадите на хиляди българи на митинги в подкрепа на БКП и режима. Ще бъдат предварително написани и издигнати лозунги срещу дестабилизацията на страната от злонамерени външни сили и срещу тръгналите по пътя на поредното масово изселване съграждани турци.

---

[429] *Континент*, 23 февруари 1994. (Интервю със Салих Бакладжъ, журналист и изследовател в Института по балканистика към БАН, за различните съдби на турски интелектуалци по време на „възродителния процес" и след това); Декларация на група интелектуалци и обществени дейци от средата на българите, възстановили българските си имена (публикувана във в. „Отечествен фронт", 26. О 7. 1985, „Нова светлина" и регионални вестници на следващия ден). – Във: *Страници от българската история. Очерк за ислямизираните българи и национално-възродителния процес.* Хр. Христов (ред.). С., „Наука и изкуство", 1989, Приложение 1, 119–122; Приложение 2, 123–124. (Декларация на български граждани, завърнали се от Република Турция в своята родина – Народна република България, публикувана и в сб. *Изстрадана обич по България. Разказват завърналите се от Турция български граждани.* С., 1988, 7–10); Приложение 3, 126–127.
(Декларация на българските мюфтии до БТА, публикувана в регионални вестници на 23. 03. 1985 г. и „Отечествен фронт" на 09. 04. 1985 г.).

[430] Интервю с Я. Шабан – Във: *Историята, населена...*, Т. II, с. 751.

На тях убедено ще говорят титуловани учени и общественици, а популярни журналисти и професионални „политически коментатори“ манипулативно ще представят по телевизията, радиото и в пресата разиграващата се вече пред очите на цялото общество драма на „голямата екскурзия“. Тя ще се случва по пътищата към българо-турската граница и обратно, на самия пропускателен пункт Капитан Андреево, в ничията зона и отвъд нея в палатковия лагер край Одрин. Впоследствие ще се появят нови симптоми на етническа мобилизация както сред малцинството, така и сред мнозинството и ще надвисне опасността от раздухване на конфликт на тази основа. Взривоопасната смес от несигурност, вина, очаквания за възмездие сред част от преките извършители и грубо манипулирания страх от неизвестното бъдеще ще доведе на протестни митинги в столицата българи християни от смесените райони срещу „връщането на имената“ на турците и мюсюлманите. Те също ще митингуват на площада пред катедралата „Св. Александър Невски“ и ще шестват по улиците на София с искания за възстановяване на потъпканите им права. Така на общия фон на радикалните политически промени след зимата на 1989–1990 г. ще започнат да се очертават новите политически баланси и противоречия в тази зона и самата възможност за постепенно изживяване на травмите от „възродителния процес“.

При целия драматизъм на тези взаимно свързани събития, налице са и други техни последствия и измерения. В годините на принудителното „възраждане“, освен разделението и ксенофобията, на локално ниво остават в действие и традиционните механизми на общуването и съжителството между двете общности – т. нар. „комшулук“. Повсеместно не само турците помежду си, но и етнически българи продължават неофициално да се обръщат към съседите си със „старите имена“. И в единия, и в другия случай става дума за своеобразен тест за взаимно зачитане и доверие. В смесените селища той е показателен за предразсъдъчност или обратното – приемане на другия такъв, какъвто е. Това важи и за българи на временна или постоянна работа в чисто турски и помашки села. Известен нюанс е дали това е израз на уважение предимно към възрастни хора, на които дори местните власти нерядко оставят и „старите носии“ или елементи от тях, или и към по-младите, ако те изрично държат на това.

Особено показателен за взаимоотношенията в населените предимно с турци селища е един съвсем обикновен житейски разказ на българин от гоцеделчевското село Дъбница:

„... в мойта бригада има само един българин, другото сичко е турци. И сме разхвърлили една машина и аз къде на български, къде на турски, а зад мене партийния секретар. Ма яз го не виждам, ма ние си пле-

щиме турски език и си караме така наред. И на другия ден, на другата сутрин ма викат при шефа [...] А бе, казва, ние са мъчим, ние се опитваме да научиме тях български език, да забравят турския, а ти им преподаваш турски език...[...]. Ем случва се, ша гледам да не са повтаря."

По-нататък разказът продължава:

„Аз съм чувствал неудобство. Ами механик съм, аз секи месец трябва да ги вода на отчет [машините]. [...] Ама пък и на тая машина има човек, дето я кара, и сега, кат зема да пиша, колко пъти, пиша-пиша и отстрани пак си го напиша другото име, айде скъсай листа. Много сложно. И те са сабираха момчетата и викат „ей, ни са притеснявай бе, пиши там бе. И да ни викниш на име и каквото и да направиш, ти нямаш никаква вина, вика. Няма смисъл за какво да са притесняваш." [431]

Подобни отношения между двете общности са свързани и с календарно-празничната система – както официалната и секуларната социалистическа, така и с паралелната ѝ традиционна. Продължават да се разменят посещения на съседи и приятели на (отново) забраняваните Байрами, а също на Великден, Гергьовден и др. празници. Това е особено доловимо в Родопския регион, където в определени случаи, особено при първоначален контакт с външни за селището или района лица, не непременно се уточнява кой с какво име е („старо", „ново" или и двете), етническата, религиозната принадлежност и пр. През лятото на 1988 г., а след това през есента на 1991 г. напрежението „кой кой е" се снема с „ние, родопчаните", свързано с очакване за припознаване на характерни общи положителни черти. Разбира се, паметта за отминалите травматични събития е жива и ако бъде споделена, наяве излизат различни житейски перипетии, оценки и пристрастия, включително политически. [432] С всичко това нямаме намерение да идеализираме традицията, още повече че неин дълбок пласт са стереотипите и базисната опозиция „ние" – „те" („свое" – „чуждо"). Освен това част от споменатите практики отпращат по-скоро към социалистическата модерност и подчертаната дихотомия между публична и частна сфера. Това са наши

[431] *Миналото през погледа на нашенци. Сборник с фолклорни материали от селата Гърмен, Дъбница, Копривлен и Плетена, Гоцеделчевско.* Съст. А. Георгиева и др. ИК „Гутенберг", С., 2003, 104–105.

[432] Наблюдения на А. Кальонски от лятото на 1988 г. в Борино, Гьоврен, Грохотно, Стоманево, а също и в българо-мюсюлмански селища в Бабешко и Доспатско, Девин и Якоруда; Анкети на А. Кальонски и група студенти от Историческия факултет на СУ „Климент Охридски" от есента на 1991 г. в Доспат, Барутин, Борино, Гьоврен, Девин, Чепеларе, Забърдо и Богутево – личен архив; Анкети на М. Груев от Гоцеделчевско, Ардинско и Карнобатско – личен архив.

наблюдения, които трябва да бъдат проверени, надяваме се, от следващи изследователи и в други места и региони. [433]

Пак в Родопите, в част от споменатите от нас селища, фините и ритуализирани механизми на съжителството и общуването между немюсюлмани и мюсюлмани също са обект на интервенция от страна на властта. Местните ѝ представители подемат различни инициативи по повод на „общия родов корен“, сред които се откроява организираното през лятото на 1987 г. тържествено побратимяване в Девинско между помашки, турски (преименувани през 70-те години) и български християнски семейства. [434] То трябва публично да демонстрира единение и се извършва по предварително разработен „социалистически“ сценарий, заимстващ от стария традиционен ритуал (и институт) на побратимството. Впоследствие някои от участниците наистина остават в много близки отношения с административно предложените им побратими. Други безразлично са приели озоваването си в центъра на организираните от властта събори-ритуали в турските села Гьоврен, Грохотно и Стоманево и на „среща на родовете“ в българо-мюсюлманското Беден. Миниатюрната реплика на „възродителния процес“ в Девинско, както добре разкрива в изследването си Елка Минчева, е показателна за цялата противоречивост и нееднозначност на събитията и техните последствия в локален план. През втората половина на 90-те години споделените с „външния човек“ оценки на участнички са различни:

„За мене е останал хубавият спомен, хубавият събор, цветята... Аз съм идеалистка такава... Но тържеството беше невероятно... Аз, честно ти казвам, бях много развълнувана! Ма потресающо ми беше на мене! И това за побратимяване – може би защото съм чела по книгите...“

„Това беше някакво разработено... Това беше точно в ония години, когато пак си течеше онзи възродителен процес – '87-а или '88-а, но в онова време не по оня път на насилие... не съм чула другаде в Смолянско това да е правено... Това си беше чисто партийна история...“

„... искаха да им покажат българския им произход... Ти не говориш този език и нямаш това самосъзнание! Какво да те убеждавам аз и защо да го правя? Аз никога не съм искала да убеждавам един грохотниянец... и да им казвам – „Вижте какво, вие сте българи. Това е абсурд!“ [435]

---

[433] Вж. сборниците *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България.* МЦПМКВ, С., б. г. (1994) и *Представата за „другия“ на Балканите.* Н. Данова, В. Димова, М. Калицин (ред.). С., „Марин Дринов“, 1995; **Карамихова, М.** „Ужасният образ“ на турчина като брачен партньор. – Пак там, 263–267.

[434] **Минчева, Е.** Побратимяване 1987 г. в Девинско. Медийни и етнографски аспекти – *Във: Социализмът: Реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура.* С., ЕИМ, 2003, 88–97.

[435] Пак там, с. 96. За съжаление не са представени турски и българо-мюсюлмански гледни точки, а също и на мъже.

Тази инициатива е била подета според указанията свише, например принудителното устройване на „тържества и народни веселия по села, заводи и училища по случай връчването на новите паспорти“ непосредствено след преименуването, за които в цялата страна се разпространяват документални филми (кинопрегледи). [436] Организираното прехвърляне на някога традиционната практика от миналото в настоящето и от индивидуалното [437] в сферата на колективното и публично-показното, много добре демонстрира не само един от похватите за „приобщаване“, но и дълбоко патерналистичното разбиране за общност, принадлежност и власт. Според указанията на Политбюро след всичко, което се е случило, трябва да се пристъпи към:

„... възстановяване на българското национално съзнание на тази част от населението. От тях, от всички кадри и органи, от обикновените трудещи се, трябва да се изисква да проявяват максимално внимание, топлота и отзивчивост в работата с хората, които приеха български имена, морално да ги подкрепят, да съдействат всячески за утвърждаване и развитие на процеса на утвърждаване тяхното национално съзнание. Особено е важно в този дух да се работи в трудовите колективи. Решително трябва да се пресичат всякакви прояви на надменност, на обидно отношение към хората. Който допуска такива отчуждващи прояви, следва да се наказва партийно и служебно.“[438]

На надлокално равнище асимилационната кампания има крайно негативно отражение върху междуетническия климат. Тя допринася за стереотипното отхвърляне на „другата“ общност като цяло, независимо от добрите съседски и приятелски отношения с нейни представители в рамките на селището (района). Това ниво на възприемане кореспондира с травматичния исторически опит (колективна памет) на предходните поколения, което наистина е от значение. [439] Не по-малко важно обаче за задълбочаването и развитието на взаимните стереотипи и нагласи е и негативното пряко или косвено портретиране на османците/турците, Османската империя/Турция и исляма десетилетия наред, например в учебниците по история. [440] То ще достигне до възмож-

---

[436] *Истината за „възродителния процес“*...с. 16.

[437] Както е било в случая със стария традиционен институт, с цел създаване на връзки, в обичайното право равнозначни на роднинските, без да е налице кръвно родство. С друг ритуал публично се обявяват българските имена на новородените деца. – Пак там, с. 5

[438] *Истината за „възродителния процес“*...с. 16.

[439] При българите – особено сред потомците на тракийските бежанци.

[440] **Исов, М.** Цит. съч.; **Алексиев, Б.** Родопското население в българската хуманитаристика. – Във: *Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи.* С., МЦПМКВ, 1997, 57–112.

ния предел по време на изключително разгърнатата пропаганда, придружаваща и легитимираща асимилационната кампания. В крайна сметка „възродителният процес“ създава предпоставките за последвалите мобилизации и от двете страни, а също поне донякъде допринася за видимото завръщане на националистичните нагласи в наши дни.

В контекста на всеобщо споделения стремеж към „нормалност“, нейните рамки за турското население значително са стеснени и/или преформулирани от преживения шок, след което започва търсенето на modus vivendi – затваряне в общността, мимикрия спрямо властите и българското мнозинство, коментирания вече феномен на т. нар. „двойствена идентичност“. Заедно с примирението започват да се натрупват отчуждение, глухо недоволство и напрежения, които впоследствие ще доведат до поредния разрив.

През следващите пет години непрекъснато се прилагат вече известните и отработени практически мерки. Основното им съдържание, наред с осъществяването на контрол, наказания за различни прояви на непокорство, протест и пр., е пълното изличаване на етническата и религиозната идентичност. При цялата му систематичност, този опит, както и предишните, затъва в преследване на външните белези и изяви, съсредоточаване върху най-дребни детайли, административна инерция и в крайна сметка – различни форми на дискриминация, сляпо насилие и принуда. Според някои от засегнатите:

„Ние си ходим в шалвари, и леля ми и баба ми така излизат на полето да работят. Идва партийната секретарка с ножицата и тръгва да ни реже шалварите! Че то срам, че то ужас беше! На какво прилича това?“

„Отивам при майка ми – събрали се пет-шест жени. Искат да се откажат от пенсията си. Не можели да я получават на имената си, а и с новите, християнските имена, щели да ги погребват по християнски. Побъркаха се от ужас!“

„Самата партия, четем по вестниците, насилието го отрича! Пишат ми някакво име, но аз не го признавам и така – години! Паспорта не им взех – не е мой, им казах, и толкова!“[441]

Така „възродителният процес“ навлиза в ежедневието на смесените и компактните селища и райони. Именно това е зоната на дисциплина, активизъм, престараване и на колективното участие, съучастие и въвличане на все по-голяма част от мнозинството. Случващото се там остава и най-малко познато или неизвестно в останалите части на страната и обществото като цяло. Така например през 1985 г. в 11 села с

---

[441] *Демокрация*, 17 юни 1993.

мюсюлманско население в района на Павел баня действат специални групи („разрушителен отряд“), които заличават мюсюлманските имена от около 2000 паметни плочи в „турските гробища“. Конкретната вина за това престъпление е на първия секретар на БКП в общината и кмета „в съучастие с всички партийни секретари и кметове по селата“. [442] Тези акции са свързани с повсеместното налагане на секуларизацията в погребалните ритуали.

Особено показателен е случаят с гробищата в Ардино, където са заличени както старите мюсюлмански, така и християнските. Намерението на властите е на ново място да бъде създадено общо гробище с могозначителното име „Дружба“. На това обаче се съпротивляват и двете общности, които виждат в намерението опит за кощунство с паметта на предците им. Така всъщност „Дружба“ остава празно и неофициално продължават да се използват старите гробищни паркове. [443]

Не навсякъде обаче нещата протичат по този начин. Така например според един отчет на ръководството на Варненската окръжна управа за „единните гробища“ от май 1986 г. местните власти имат бърз и видим успех най-вече при заличаването на традиционните мюсюлмански и обединяването им в общи с християнските. В 98 от 110 селища, „в които живеят граждани с възстановени имена и български цигани“, механично обединените гробища вече са налице, като 147 от 151 починали са погребани по „социалистически обряд“ (в ковчег и с надгробна реч). На места дори туркините са заставяни да присъстват в разрез с предписанията на ислямската религия. По същото време обаче варненските вестници споменават и случаи на изписване на „старите“ имена върху надгробията, при това на латиница (т. е. на модерната турска азбука, а не на кораничната арабица), и все още съществуващи отделни мюсюлмански гробищни парцели. [444] Разбира се, при подобни установени „нарушения“ незнайна ръка бързо заличава надписите и съответно се донася където трябва. Всичко това става в обстановка на слухове и демонстрирано от функционери и активисти негативно и презрително отношение към местното турско и мюсюлманско население. [445]

Отново стриктно се прилагат забраните за практикуване на ритуала на обрязването, говоренето на турски език, носенето на шалвари

---

[442] *Демокрация*, 22 април 1993. (Свидетелство на Кольо Николов, кмет от СДС на с. Манолово, община Павел баня).

[443] Личен архив на М. Груев.

[444] Възниква и проблем със старите мюсюлмански надгробия, чието унищожение по места е спряно заради важното им значение на епиграфски паметници и исторически извор. – **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 181.

[445] *Демокрация*, 17 юни 1993. (Лижев, Т. „Една партия, единен народ, единно гробище“. – Частично позоваване и пълно привеждане на непубликувани документи от Варненско).

и т. н. Представителен пример е една заповед на председателя на варненската окръжна управа от лятото на 1985 г., с която се забранява:

„... носенето на обществени места на облекло, несъответстващо на бита и вековните традиции на българския народ, както и преднамереното говорене на турски и цигански език.“ [446]

В едно изказване на секретаря на същата управа от 29 август 1986 г. се дава следният отчет:

„Благодарение на взетите мерки почти навсякъде се ликвидира носенето на шалвари на обществени места. Наред с това обаче все още има селища в окръга, където това не се спазва напълно. Продължава да се правят компромиси и да не се търси наказателна отговорност от нарушителите.“

Най-много нарушения според него има в селата Лопушна, Белоградец, Славейково, Синдел и Градинарово, за разлика от спазването на забраната да се говори на турски в Стефан Караджа, Войводино и Страхил, община Вълчи дол. За „преднамерено“ говорене на турски език се налагат глоби от кметовете и се съставят актове от милицията (например в самата Варна на общо 57 души). Във вестниците се споменават и случаи на обявяване на подаръците за младоженците по сватбите на турски, на обрязвания на момчета и недостатъчно застъпено именуване на новородените по „социалистическия ритуал“. Изказва се мнението, че и на гагаузите (тюркоезичните християни) в селата Брестак и Изворник също трябва да се забрани да говорят на майчиния си език. [447] Представителен документ е Решение № 8–69 на същия ИК на ОНС – Варна от 19 ноември 1986 г.:

„4. Окръжният щаб на ДОТ [448] *да организира по общински и РНС патрулни групи през деня съвместно с НМ [Народната милиция – бел. м., А. К.] за изпълнение на наредба № 1 по опазване на обществения ред за об-*

[446] Пак там.

[447] Пак там.

[448] Доброволните отряди на трудещите се, набирани от активисти по квартален и селищен принцип. В състава им влизат партийни членове, комсомолци, пенсионирани военни, спортисти и др. Това става също по задължение срещу изисквани препоръки (за работа, кандидатстване и членство в БКП и ДКМС, конкурси, например за млади преподаватели във ВУЗ и пр.). Охраняват обществения ред и съдействат на милицията в селищата, а също в граничните райони.

щуване на официалния език и носене на традиционно българско облекло на жп гара, автогара, пазара, кина и други обществени места;

5. Под контрола на управление „Народна просвета" да се организира [...]

б) дежурства от учители и ученици по време на междучасията в двора на училищата за контрол по общуването на официалния език между децата;

6. Управление „Народно здраве" да организира на полугодие преглед на децата от детските градини и началните училища за обрязване...

7. Възлага на ИК на ОбНС и РНС при издаване на удостоверения за новородени деца да изискват от родителите писмени декларации, че няма да обрязват децата си;

8. Предлага на бюрото на ОК на ОФ чрез общинските и районни комитети на ОФ и съдействието на ОбНС и РНС да изготвят характеристики по домакинства на всеки член на семейството, които да се ползват при индивидуална работа с населението." [449]

Това, че властите не определят точно какво да се разбира под „традиционно българско облекло" и с какво би трябвало да се замести „несъответстващото на бита и вековните традиции на българския народ", е само един от многото административни абсурди. [450] Повсеместно магазините са снабдени със стандартни надписи, забраняващи говоренето и обслужването на турски език, а ОбНС окачват обяви със съдържание, сходно с решенията във Варненско по отношение на езика и облеклото. [451] Обява на Пещерската общинска управа от 1987 г. допълва списъка от забранени неща с „неприлични и ориенталски танци". [452] Същевременно се изземват книги, учебници, художествена литература, всякакви други текстове на турски език, както от притежателите им, така и от обществените библиотеки и читалищата. Речниците и книгите попадат в мазетата на милиционерските участъци или в специалните фондове на библиотеките. [453] Продължава „побългаряването" на топонимията и пр. [454]

Атмосферата в смесените селища и райони през онези години много точно е предадена в спомените на Я. Шабан, който разказва за един случай в гр. Кърджали:

---

[449] Пак там.

[450] Както иронично отбелязва Тошо Лижев, може би е трябвало като „традиционно българско облекло" през втората половина на 80-те години да бъдат предложени потурите.

[451] Пак там.

[452] Личен архив на А. Кальонски.

[453] По книжарниците обаче можеха да се намерят руско-турски речници.

[454] Стоянов, В. Цит. съч., с. 198.

„Следят те и глобяват с 5 лева, ако говориш на турски език. Един ден станах свидетел как в така нареченето Турско кафене на пазара полицаи набиха стар човек, че говорел на забранения език. После разбраха, че той бил българин, но знаел езика на комшиите. Това повече ядоса униформените и човекът отнесе още няколко шамара.“ [455]

На 12 март 1988 г. на заседание на Политбюро се обсъждат тезиси по „възродителния процес“, които трябва да дадат официалната идеологическа, историческа, етнографска и пр. обосновка, с оглед на публикуването на популярен исторически очерк и сборник на БАН по тези въпроси. [456] Основната научно-пропагандна част е допълнена от раздел, посветен на „по-нататъшното задълбочаване и развитие на възродителния процес“. [457] Включените в него тезиси предписват „предоляване на елементите на турцизиране и укрепване на българското социалистическо национално самосъзнание“ чрез издирване на съответните „исторически и други доказателства“ с цел „утвърждаване на самосъзнанието за общ български произход“. Акцентът се поставя върху краеведческата и събирателската дейност и издирването „на широк фронт“ на съответните комплексни доказателства по места, при което, освен включването на „цялата общественост“, „Комсомола, пионерската организация и училището“, трябва да се ангажират и научно-изследователските институти и музеите, „цялата интелигенция“. [458] Тази дейност се счита за потенциално резултатна и ефективна:

„... да се издирват и събират документи, семейни реликви, предмети от семейния бит и облеклото, които имат българска етническа натовареност, разкриват и популяризират родствени връзки между села и родове, доскоро водени като принадлежащи към различни етнически групи, и т. н. От огромно значение е проучването на историята на родовете, организирането на родови събори.“ [459]

---

[455] *Историята населена...* Т. II, с. 751.

[456] Споменатите *Страници от българската история...*(1989) и *Проблеми на развитието на българската народност и нация* (1988).

[457] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 231–240. (*Протокол № 35 от заседание на Политбюро на ЦК на БКП от 12 март 1988 г.: Разглеждане на проект за тезиси по „Възродителния процес“).*

[458] Пак там, л. 232–234.

[459] Пак там, л. 233; В изпълнение на тези указания се провеждат редица комплексни изследвания по места, научни конференции, сказки и пр., развива се регионалното музейно дело и се публикуват краеведчески текстове – Вж. например сборниците *Демографски и етносоциални проблеми в Източните Родопи.* И. Стефанов (съст.). Пловдив, „Христо Г. Данов“, 1988; *Минало, бит и култура на населението от Западните Родопи* (Научна конференция, Батак, XII. 1986). П. Петров (ред.). Пазарджик, 1986; **Дерибеев, Б.** *Ахрида.* Пловдив, 1986.

Задълбочаването на борбата с религията, нейните белези, изяви и топоси, трябва да се съчетава с подчертаването на социалните придобивки при социализма. Същевременно е необходимо да се бди за повсеместното общуване на български, „да се утвърждава един-единствен етноним за това население – българин". Продължава да се предписва „всестранна подкрепа на браковете между българите с възстановени имена и другите", а също „всички деца да се обхванат в ясли и детски градини и там да учат български език". В посока на закрепване на употребата на „възстановените" имена сред децата и младите хора се препоръчва:

„Не трябва да започва нито един учебен час, без децата да се извикват с българските имена, нито едно занятие в казармата или на други места, без да се използват новите имена."[460]

Очевидно е, че управляващите в България искат да проверят валидността на добре познатата максима, че една лъжа, повторена сто пъти, става истина.

При всички решения на най-високо ниво, официални изказвания, пропагандни твърдения и идеологически клишета, именно практическите мерки си остават основният инструмент за „приобщаване". Указанията за политическа просвета, привличане на комунистите и активистите „с възстановени имена", интелигенцията, видни спортисти [461], имами и мюфтии и т. н., се повтарят постоянно на заседанията на Политбюро, но в съчетание с онова, за което всъщност става дума. С течение на времето, особено през 1988–1989 г., очевидната неефективност на кампанията и възможността за краен провал, доловимата тревога в изказванията на Тодор Живков и други представители на партийния елит, все повече поставят акцента върху търсенето на различни възможни практически варианти и решения. [462]

Това ясно личи на споменатото заседание по тезисите от март 1988 г. Научно-пропагандната им част изобилства от отдавна навлезлите в политическия речник, средствата за масова информация и административната практика „възродителни" евфемизми: „[хората, на които] народностното самосъзнание се ограничавало, замъглявало, изме-

---

[460] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 233–240.

[461] Сред тях най-известен е случаят със световния шампион Наим Сюлейманов (Наум Шаламанов), който отначало прави съответните изявления, но след това се възползва от възможността да се измъкне и да емигрира в Турция. Там също прави съответните изявления и става турски национален състезател по вдигане на тежести.

[462] Както е доловил един от първите изследователи на основата на архивни документи – Стайко Трифонов. – **Трифонов, Ст.**, Мюсюлманите в политиката... с. 222–224.

ствало, подменяло... сред тази част от българите, дедите и прадедите на които са били засегнати и от езиковия асимилаторски натиск на османския завоевател... подтиснатото и деформирано в миналото българско самосъзнание... българите с турски имена", и пр. [463]

Тодор Живков, който внимателно се е запознал с проекта, прави изказване пред присъстващите учени от Координационната комисия към БАН по „възродителния процес" и членовете на Политбюро. След съответните коментари по научно-пропагандната част, той заявява:

„Значи не може с постановката от историята към сегашния етап да се реши проблемът, нито пък с тактиката, която досега провеждаме. Това е изчерпало своите възможности. То има значение, но е изчерпано. [...] Но ние не сме разсекли възела. Това, че сме сменили имената, нищо не значи. Те се кръщават вкъщи, всяко новородено има две имена и т. н. При новите условия национализмът започва да се възражда." [464]

Предписанията на държавния глава са постановката да се насочи не от миналото, а от бъдещето към настоящето. Тъй като настоящето създава все повече проблеми в международен план, акцентът трябва да се измести в тази посока. В бъдеще се препоръчват още по-радикални действия: териториално разместване на „това население", предимно на младите семейства, като се почне от граничните и компактните райони, откъсване на децата и учениците от семейството и изпращането им по интернати. В заключение Т. Живков заявява:

„Значи, другари, става дума как да разсечем възела, как да създадем всички условия и предпоставки този процес вече автоматизирано, така да се каже, да се провежда. Може да не говорим вече за възродителен процес. [...] На мен ми е съвършено ясно, че времето не работи за нас, ако не се преустроим. Трябва да се преустроим. Може да имаме изненади утре, тъй като въпросът с исляма добива международно значение. Въпросът за етническите малцинства също стана сериозен проблем. Той ще стои постоянно. С тактиката, която сега провеждаме, можем да удържим известни явления, да ги контрираме, но не можем да развиваме цялостно процеса." [465]

До самия край на кампанията, наред с бруталното потушаване на масовите протестни акции през май 1989 г. и целенасочено създадените условия за поредната емиграционна вълна („голямата екскурзия" от лятото-есента на 1989 г.), се провеждат част от предвидените разселва-

---

[463] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 144–213.
[464] Пак там, л. 259.
[465] Пак там, л. 253–259.

ния на турски семейства във вътрешността (предимно в Западна и Северозападна България). Според И. Ялъмов започва и изпращане на турски деца от Кърджалийски окръг в ясли и градини „в българските райони". Същевременно се обсъжда не само настаняването на българи в изпразнените селища и жилища, но и евентуалното поканване на живеещи в СССР сънародници (идея на Пенчо Кубадински). Изобщо опитите да се разкъса сплотеността на семейната среда остават важна част от плановете, действията и манипулациите на режима.[466] Специално внимание се обръща и на определяния като сериозен проблем с учителите турци:

„През лятото ще ни предстои да решим много сериозно проблема с учителите, тъй като на много места учителите нарочно не говорят български език и онова, което искаме да го постигнем, го разрушаваме. Ние и преди тази акция се готвехме да изпратим отново голяма група от вътрешността, за да запълни тези места [работни, на изселващи се или неблагонадеждни учители-турци – бел. м., А. К.]."[467]

Заслужава внимание симптоматичната двойственост в публичния език и поведение на действащите лица на различните властови равнища в хода на кампанията. До лятото на 1989 г. те все още продължават да се придържат в своя кръг към определения като „така наречените „възродени", „потомците на ислямизираните българи", „новите българи" в противовес на „старите българи" – в случая помаците, „граждани с традиционни имена", „българи с традиционни имена", т. е. българи християни и пр.).[468]

В един момент използването на „възродителната" терминология става почти излишно. Отново в разискванията по върховете на властта се появяват привичните, употребявани в общественото обозначения като „български цигани", „цигани", „помаци" и дори „турци":[469]

„Пак за турците (тук можем така да ги наречем). Ние трябва да гарантираме спокойствие на тези граждани, така наречени турци, на

---

[466] Трифонов, Ст. Цит. съч., с. 222–224; Ялъмов, И. Цит. съч., 481–482; Вж. също *Истината за „възродителния процес"*...с. 120.

[467] Пак там, с. 71. (Изказване на Георги Йорданов, по това време вицепремиер и министър на просветата и културата, на заседание на Политбюро от 6 юни 1989 г.).

[468] Пак там, с. 70–71, 74, 85, 95, 109, 147.

[469] Пак там, с. 141. (За помаците отново се взема решение да не се допуска изселването им заедно с българските турци към Турция. – Решение на Политбюро на ЦК на БКП: За някои неотложни действия във връзка с обстановката в страната, 16 юни 1989 г.).

всяко семейство. Да знае, че то няма вече да бъде подлагано на терор, както отвън, така и вътре в самото семейство. Да се извика мъжа и да му се каже: ти тормозиш жена си, тормозиш семейството си [за изселване – бел. м., А. К.]. Да се окуражи жената, девойката и т. н. Тук предстои огромна работа на Комсомола.“ [470]

Както е видно от цитираните по-горе изказвания на Живков, той се очертава като най-безкомпромисния и неумолим защитник на твърдия курс чак до края на своя режим. Това личи и от поредната негова „разработка“, озаглавена „Единството на българския народ и практическото осъществяване на Юлската концепция“, приета на заседание на Политбюро на 25 октомври 1989 г. Новото в нея е подчертаната необходимост от диференциран подход спрямо алианите. С присъщото му ниво на компетентност той задава въпроса: „Защо е нужно това население да се оставя в общия котел на мюсюлманството, за да бъде „преварено“ в турски национален дух?“[471] След проведената дискусия Живков парира призивите от страна на някои от присъстващите функционери за по-голяма умереност и гъвкавост, като заявява: „Безспорно, всяка стъпка на компромис, връщане на имената, преговори по т. нар. изселнически въпрос и пр. трябва да бъде отхвърлена.“[472] С това той отново демонстрира втвърдяване на позицията си, въпреки решението на Политбюро от април с. г., в което се заявява: „Обслужването на населението да се осъществява на български език, но да се проявява разбиране към възрастните хора, които не го владеят.“[473]

През есента на 1989 г. в опита си да стабилизира, а вече и да запази властта си, режимът планира поредните маневри. На фона на рязко променената вътрешна и международна обстановка сред върхушката започват да се обсъждат евентуални отстъпки по отношение на мюсюлманската религия, традиционното облекло и празници, а също употребата на „турския диалект“ в семейна среда с цел имитация на спазване на международните договорености в сферата на правата на човека. [474] Симптоматично е едно изказване на първия секретар на Варненския ОК на БКП Д. Димитров на споменатото заседание от октомври 1989 г.:

---

[470] Пак там, с. 120 (Изказване на Т. Живков – Среща на Политбюро на ЦК на БКП с първите секретари на ОК на БКП, председателя на Постоянното присъствие на БЗНС, секретаря на ЦК на ДКМС и министъра на вътрешните работи, резиденция „Бояна“, 7 юни 1989 г.).

[471] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68., а. е. 3788, л. 117–118.

[472] Пак там, л. 97.

[473] Пак там, а. е. 3634, л. 5.

[474] **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 480.

„По-деликатно да дадем заден ход по празнично-обрядната система – шалвари, сюнети, погребения и т. н. В общата формулировка, че ние признаваме мюсюлманството, да не задълбочаваме тези неща.“ [475]

* * *

В спектъра на целенасочените пропагандни послания определено място заемат предназначените специално за „възродените“ от страниците на „Нова светлина“, „Нов живот“, регионалните вестници и радиостанции. [476] Те трябва да парират ответната пропагандна мобилизация в Турция, която има достъп до общия адресат предимно чрез радиото, нелегалното разпространение на брошури и пр. Както показват последвалите събития, не по-малък фактор в това отношение се оказва създалата се ситуация на непрозрачност, разнопосочни официални и неофициални сигнали, слухове с различни източници и собствените тълкувания на „местната академия“.

Ръководството, координацията и контролът на пропагандното осигуряване на процеса е възложено на стария политически влъхва, членът на Политбюро и председател на партийната комисия по външнополитическите въпроси Милко Балев. С поредица от инструктивни документи той възлага на голям брой институции, дори на такива, които само косвено имат отношение, да активизират усилията си и да предприемат стъпки за неутрализиране на „вражеските инициативи“. Така например от Комитета за българите в чужбина, Министерството на външните работи и Комитета за култура се изисква „да приемат перспективна програма за информационно-пропагандната дейност по възродителния процес на живеещите зад граница българи и чуждестранно-българските дружества за приятелство“. [477] Предвиждат се и ответни действия срещу „главните черти на антибългарската кампания на империализма“, целящи да дестабилизират и дискредитират социализма. Подчертава се необходимостта да се обърне внимание на важния и разпознаваем на Запад проблем с човешките права (в Турция). Предписани са организирани посещения на чужди дипломати, журналисти и „религиозни дейци“ в окръзи и селища, в които има граждани, „възстановили българските си имена“, и нови декларации на българските мюфтии в подкрепа на държавната политика, с акцент върху напълно нормалното положение на мюсюлманската религия. Освен огласяването на срещи в София на завърнали се от Турция български граждани, трябва да се организират прескоференции по линия на МВнР в Хелзинки и Виена. Специал-

---

[475] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68., а. е. 3788, л. 154.

[476] **Стоянов, В.** Цит. съч., 189–181.

[477] *Истината за „възродителния процес“*...с. 132, 146, 147 (Сходни указания по време на „голямата екскурзия“).

но внимание се обръща на неутрализирането на предложенията на Турция за порицание на България от Ислямската коференция (от януари 1987 г. в Кувейт). [478]

Съществен елемент от стратегията е спешното издирване на водещи чужди учени с цел подкрепа на „научната концепция по възродителния процес на Политбюро“, а също на чуждестранни граждани, завършили образованието си в България, междувременно заели отговорни научни, политически или обществени постове в своите страни. Предвижда се издаването на трудове на симпатизиращи чужди учени, като усилията в тази посока се възлагат на Научно-координационния съвет по възродителния процес към БАН, Центъра по българистика, Народната библиотека „Кирил и Методий“ и агенция „София прес“. Специално внимание се обръща на планираните да се проведат в България съответно през 1988, 1989 и 1991 г. X конгрес по славистика, VI световен конгрес по балканистика и III конгрес по българистика. Комисията по външнополитическите въпроси към Политбюро нарежда на МВнР да състави списък на най-влиятелните периодични и специализирани издания в чужбина, в които „бихме могли да проникнем и присъстваме с публикации“. МВнР и БАН трябва да организират „наши изявени научни работници да посещават западни страни като гости на посланиците за проучвания и контакти с водещите учени от тези страни и разясняване на нашите научни възгледи по възродителния процес“. Това е времето, в което държавата отделя най-голямо внимание за обгрижване и „купуване“ на чуждестранни българисти.

Специална рубрика на Българското радио „Предавания за чужбина“ трябва да громи „Гласът на Турция“, а Българската телевизия да разпространява съответните репортажи, включително в чужбина. От своя страна „София прес“ трябва да изработи филми и издания за разпращане навън.

Преоткриват се известни произведения и автори, на които се придава съответната „възродителна“ актуалност. Такива са случаите с преиздаването и разпространението на романа „Време разделно“ на Антон Дончев, на филмите „Пътят към София“ и „Козият рог“. Планират се нови телевизонни филми като следващата екранизация на „Под игото“, а също за Индже войвода и Балканджи Йово. През март 1988 г. Политбюро предписва:

„Да бъдат създавани документални и художествени филми за възродителния процес, за борбите на българския народ срещу асимилаторския натиск на османския завоевател, за съхраняване на българското в

[478] Което няма да има успех и Ислямската конференция на няколко пъти осъжда асимилационната кампания и посегателствата върху мюсюлманската религия. – **Ялъмов, И.** Цит. съч., с. 432.

продължение на столетия у ислямизираните и подложени на народностна асимилация българи, за тяхното национално осъзнаване и отърсване от кошмарните следи на турското робство.“[479]

Създадени са около 20 документални филма (исторически, а също на актуални теми като единението, съдбата на емигрантите в Турция и пр.), някои театрални пиеси и форми, но водещо място сред тях има суперпродукцията „Време разделно“ със сценарист Антон Дончев по едноименния му роман, обявен за българска класика. Заснемането му е планирано през октомври 1985 г. от Председателството на Комитета за култура, като е предвиден телевизионен вариант в 6 серии. Филмът на изтъкнатия режисьор Людмил Стайков е завършен към края на 1987 г., а личните указания на Тодор Живков са „да се прожектира в тези райони.“[480]

Полагат се усилия „системно да бъдат информирани комунистическите и работническите партии, национално-освободителните движения в чужбина за новите моменти в развитието на възродителния процес и антибългарската пропаганда“. От праха е поотупана и Българската православна църква. От нея се иска да подпомага „разкриването на историческата истина за българския произход на нашите мюсюлмани“. Разбира се, не са забравени и казионните организации – БЗНС, ОФ, ДКМС, БПС и Движението на българските жени. От тях освен всичко друго във вътрешен план се иска да търсят контакти в чужбина в тази насока.[481]

Сходни указания се спускат „отгоре“ и съответно се претворяват както на общонационално, така и на местно ниво чрез различни инициативи. В изпълнение на директивите на основния меродавен и координиращ орган в това направление – отдел „Идеологическа политика“ на ЦК на БКП, Съюзът на българските писатели, Съюзът на българските художници и другите художествено-творчески съюзи разгръщат разнообразни, но според анализа на Иван Еленков белязани от синдрома на кухата кампанийност и формализма дейности. Членовете им, между които и тези с „възстановени имена“ (сред тях и новоприети, обект на особено обгрижване при популяризирането на тях-

---

[479] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 247.

[480] Пак там, л. 259; **Еленков, И.** Цит. съч., *Културният фронт...* с. 294, 298; **Тодорова, М.** Лична, колективна и професионална памет: ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. – *Критика и хуманизъм*, кн. 12, бр. 3/2001 (Митовете в историята и историографията), 21–28.

[481] *Демокрация*, 17 юни 1993. („На вниманието на Главна прокуратура. Неизвестна информация за „Възродителния процес“. – Позоваване на оригинален поверителен документ № 01–33–3 от 31 март 1987 г.).

ното творчество), участват в срещи, изложби, сказки и пр. „Въвличането на децата, на младежите и на възрастните в художествената самодейност, особено по линия на изучаване и пресъздаване на българското народно творчество – народни песни, народни танци... носенето на национални носии", е придружено от организирани по места мероприятия като „Празник на бадемите" в Ивайловград, „Южна пролет" в Хасково [482], музикални и театрални дни, кинопрожекции, фолклорни фестивали, научни конференции, лектории и много други тържества на единението. Разгръща се дейността на читалищата, местните „клубове за естетическо възпитание", аматьорските театрални и музикални състави, обръща се внимание не само на националните, но и на регионалните радиостанции и пр. [483]

Сред внушителното количество от архивни документи за културната политика Иван Еленков е попаднал на интересен момент от централизираното провеждане на пропагандната кампания по „възродителния процес". Става дума за разпространението, освен на български, на чужди филми, считани за особено подходящи. Сред тях попадат три игрални филма на световноизвестни режисьори, носители на най-престижни награди от международни фестивали – „Среднощен експрес" на Алън Паркър, „Път" и „Стадо" на политическия емигрант от Турция с кюрдски произход Йълмаз Гюней. След съответните указания на Комитета за култура те са пуснати по телевизията, тъй като е преценено, че имат отношение към „потъпкването на човешките права в Турция". Тук иронията се състои не толкова (или не само) в избора на големи художествени прозведения за чисто пропагандни цели, колкото във факта, че това е единственият известен ни случай от този период, в който българските турци са могли да гледат по националната телевизия филми на турски език („Път" и „Стадо" със субтитри, а не дублирани). [484] Далеч по-директни и разбираеми са писанията за османския апокалипсис и демонизирането на модерна Турция.

От самото начало асимилационната кампания бива легитимирана чрез исторически обосновки, които се повтарят дори когато става дума за чисто репресивните или дискриминационните мерки, социалните проблеми, демографските и икономическите аспекти. Необоримата историческа истина е считана за най-голям пропаганден ресурс. [485]

Още през 1985 г. се правят емпирични социологически изследвания от Информационно-социологическия център при ЦК на БКП „за разкриване степента на утвърждаване на българското национално патрио-

---

[482] Фестивали от 70-те години, в които е включена и „възродителна" тематика.
[483] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 247; **Еленков, И.** Цит. съч., 288–302.
[484] Пак там, 298–299.
[485] *Истината за „възродителния процес"*...с. 9.

тично и социалистическо съзнание."[486] Разгръща се разностранна краеведческа и събирателска дейност, тематично се развива регионалното музейно дело, провеждат се разгърнати комплексни проучвания и пр. Те отразяват прилагането на смятания за вездесъщ „научен подход" в общия политически и пропаганден контекст. Създадени или разширени са съответните научно-изследователски комисии и звена на всички нива и се полагат усилия за мобилизация и сплотяване на научния и културния елит около провеждания курс.

Неизбежно водещо място се отдава на изследванията за османския период от българското минало. Указанията са насочени към разширяване и модифициране на „големия наратив" с цел той да стане „истински" чрез възстановяване картината на недостатъчно осветления османски период с акцент върху различни аспекти на никога незагубеното единение:

„Министерството на Народната просвета и Софийският Университет „Климент Охридски" да разработят комплекс от мерки за подготовката на тюрколози и арабисти. Да се решат кадровите и финансовите въпроси на НБКМ за срочното проучване и използването на османските архивни материали."[487]

Съответно в многобройните пропагандни текстове и други форми и изяви трагичното разчленяване на българското народностно тяло през османския период и след него се преодолява чрез възстановяването на историческата справедливост. Окончателното единение неизменно се постулира чрез разкриването на истината за целенасочения, систематичен и последователен, но всъщност само частично успял османски, а след това и модерен турски проект за асимилация и налагане на чуждо религиозно и национално самосъзнание. Помаците продължават да се разглеждат като резултат на мащабна и еднократна или сравнително краткотрайна кампания за насилствена ислямизация, при която са се запазили родният български език, съответно – общобългарските елементи на традицията. На преден план е поставено имперското насилие, почти както е във фолклора и свързаните с него предания и възрожденски мистификации,[488] на фона на липсващи преки османски или други известия. Предишната блестяща реконструкция на Страшимир Димитров на един бавен и постепенен процес, обусловен от неравномерно ин-

---

[486] В Разградски окръг, есента на 1985 г. – **Еленков, И.** Цит. съч., с. 295–296; ЦДА, ф. 1Б, оп. 681 а. е. 3788, л. 93; Социологически екипи сондират и състоянието на други малцинствени групи.

[487] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 246.

[488] Макар че те имат актуалния за Възраждането антигръцки патос – **Тодорова, М.** Цит. съч., с. 9–14.

тензивни и комплексни фактори, остава в сферата на чисто академичните дискусии, за да бъде впоследствие наново подхваната от български и чужди изследователи, вече с отдаване на приоритет на социалните и икономическите причини. [489]

Въпреки прилагането на „научната концепция на Политбюро", всъщност малко професионални османисти и историци директно или изцяло обвързват кариерата си с пропагандната кампания. За сметка на това по-голям е броят на участниците в различни лекторски групи, превърнали се в своеобразни „летящи бригади" из окръзите, представящи пред „възродените" и другите диалектическата връзка между история и пропаганда. Тези чести „гастроли" се финансират от НС на ОФ, като съставляват само част от многостранната ръководна и координационна дейност на казионната организация.

Независимо от различните прояви на казионно участие и съпричастие на част от историческата гилдия, 80-те години остават плодотворен период за българската османистика като авторитетна научна дисциплина. Наложен е обаче задължителен „възродителен" модус на иначе позволяващите различни интерпретации публикации на нови извори и пр. [490] Такъв е придаден и на някои дискусионни проблеми, особено на демографските измерения на тюркската колонизация, ислямизацията и техните етнорелигиозни последствия. [491] Паралелно на пряката и често груба политическа инструментализация, прегърната предимно от някои водещи фигури на институционално ниво, техни подчинени, а също партийни историци, етнографи, езиковеди и пропаганди-

---

[489] **Димитров, Стр.** Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и по долината на Места през XV – XVII в. – *Родопски сборник*, Т. I, 1965, 62–114; **Кил, М.** Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV – XVIII в.): Колонизация и ислямизация. – Във: *Мюсюлманска култура по българските земи, 2.* Р. Градева и С. Иванова (съст.). С., МЦПМКВ, 1998, 56–126. **Радушев, Е.** Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV – XVIII век. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели) Във: *Историческо бъдеще*, 1998, 1, 46–89; Вж. също **Желязкова, А.** *Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт (XV – XVIII в.).* С., БАН, 1990; **Желязкова, А.** Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. – Във: *Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. С.*, МЦПМКВ, 1997, 11–56.

[490] Вж. например *Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI – XIX в.).* Серия извори 2. Стр. Димитров, М. Калицин, А. Велков, Е. Радушев (ред.). София, БАН, 1990.

[491] **Димитров, Стр.** Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV – XVII в. – Във: *Проблеми на развитието на българската народност и нация.* Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988, 33–73.

сти, продължават изследванията и научните дискусии. [492] Не спират и косвено изразените несъгласия и критики в университетски аудитории, колегиални и приятелски кръгове, къде доверитерно и директно, къде на станалия традиционен езопов език в интелектуалните и научните среди. [493] Според сполучливия израз на Антонина Желязкова, един от малкото публично надигнати гласове против асимилационната кампания, своеобразна „зона на свободно говорене“ става и Школата на младите историци в Приморско, особено през 1988–1989 г., откъдето научната дискусия прераства в обществена. Сред силно резервираните и критично настроени видни историци се открояват академиците Николай Тодоров и Давид Елазар, професорите Николай Генчев, Мито Исусов и др., които от висотата на своята обществена и партийна позиция имат авторитета и възможността за особено мнение.

„Заличаването на последния белег на турското робство върху снагата на българския народ“, както е формулировката в доклада на Г. Атанасов от януари 1985 г., е подето в различни посоки на научното дирене. Тя налага избирателно фиксиране върху приемствеността на българското и евентуалните следи от криптохристиянство в късносредновековните некрополи [494], открояване на всъщност българската основа на местните турски говори и свързаната с тях топонимия (т. е. манипулативни изводи за сложните процеси на езикова интерференция) [495], „побългаряване“ на синкретичния пласт в религиозните и културните традиции и пр.

Същевременно краските са сгъстени в посока на една от отдавна съществуващите интерпретации – за тоталния натиск на османската държава, който е нейната същност, мащабното и непрекъснато насилие, оцеляването, възраждането или поне частичното съхраняване на

[492] **Загоров, О.** Историческо съзнание и възродителен процес. – Пак там, 183–199; **Георгиев, Г.** Етнографски аспекти на възродителния процес. – Пак там, 109–126. **Живков, Т. Иванов.** Етнокултурни аспекти на възродителния процес. – Пак там, 127–143; **Мизов, Н.** Етнорелигиозни аспекти на възродителния процес. – Пак там, 166–182; **Янков, Г.** Формирането и развитието на българската нация и възродителният процес. – Пак там, 7–32. **Петров, П.** Българи мохамедани против османската власт. – Пак там, 74–93; **Петров, П.** Насилствено помохамеданчване по време на османското робство. – Във *Минало, бит и култура на населението от Западните Родопи* (Научна конференция, Батак, XII. 1986). П. Петров (ред.). Пазарджик, 1986, 3–23.

[493] **Тодорова, М.** Цит. съч.; **Тодорова, М., Н. Тодоров.** Проблеми и задачи на историческата демография на Османската империя. – *Балканистика*, Т III, С., 1987, 19–35; **Иванова, Св.** Етнодемографски изследвания за периода XV – XVII в. в съвременната българска историография. – Във *България през XV – XVIII в. Историографски изследвания*, Т I, С., БАН, 1987, 155–169.

българското (в помашкия и турския случай). [496] Така отново се чертае обликът на най-страшната епоха в националната история, кореспондиращ с фолклорни пластове, стереотипи и травматична зона на колективната памет. От своя страна широко споделеното негативно отношение към „тъмните векове", едно ужасно хомогенно време, десетилетия наред косвено или пряко се захранва от образователната система, популярни жанрове и медии, и не на последно място – от самата държавна политика за изкореняване на религиозните, културните, всекидневните знаци и проявления на мюсюлманското и турското. [497] Търси се и се вменява „възродителен" прочит на български и чужди художествени произведения и централизирано се организират масови съпреживявания на мрачните и героичните страни на националната история в съчетание с оптимизма на настоящето и бъдещето. [498]

По този начин вече в сферата на пропагандните текстове, учебниците и медиите, османското време е лишено от сложен и противоречив исторически профил. То става страшна приказка за миналото, която обаче легитимира политическите решения и действия в настоящето. Практическото прилагане на „строго научния подход" към историята и най-вече към „съдбоносните векове за българската народност" довежда до не по-малко съдбоносни за страната и обществото години.

Своеобразният научно-пропаганден хибрид окончателно е изкован на споменатото заседание по тезисите от март 1988 г. Както видяхме, по това време по върховете на властта вече се е загнездило съмнение в ефективността на „научния подход" и лично Тодор Живков дава указа-

---

[494] **Ваклинова, М.** Археологията и някои проблеми на етногенезата на българите. – Във: *Проблеми на развитието на българската народност и нация.* Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988, 94–108; **Меламед, К.** Проучвания на археологически обект „Църковен рид" в землището на с. Нова Махала, Пазарджишко през 1986 г. – Във: *Минало, бит и култура на населението от Западните Родопи* (Научна конференция, Батак, XII. 1986). П. Петров (ред.). Пазарджик, 1986, 24–32; **Кальонски, А.** Цит. съч., Юруците... с. 97–98, 101.

[495] **Боев, Е.** Българската езикова основа на турските говори на българите от Пазарджишкия край. – Във: *Минало, бит и култура на населението от Западните Родопи* (Научна конференция, Батак, XII. 1986). П. Петров (ред.). Пазарджик, 1986, 86–99; **Боев, Е.** Някои езикови особености на част от ислямизираните българи. – Във: *Проблеми на развитието на българската народност и нация.* Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988, 144–152.

[496] Освен цитираните сборници с ред. и съст. П. Петров, вж. **Гандев, Хр.** *Българската народност през XV век.* С. „Наука и изкуство", 1972, и пълният разгром на неговата теза за „демографски колапс" на българската народност през XV в. от Страшимир Димитров. – **Димитров, Стр.** Мезрите и демографският колапс на българската народност през XV век. – *Векове*, 1973, 6, 50–65.

[497] **Исов, М.** Цит. съч.

[498] **Тодорова, М.** Цит. съч.

ния въпросните тезиси да не излизат от името на Политбюро, а във вид на популярен исторически очерк (1989 г.). [499] Година по-рано е публикуван и сборник от студии, издание на БАН. Последвалите през пролетта – лятото на 1989 г. събития разкриват, че не само самите управляващи не са убедени в пълното приобщаване на турците към българския народ с мотива за техния „истински произход". В страната растат негативните нагласи и емоции, които пропагандата в крайна сметка довежда до изблици на краен национализъм и ксенофобия.

С набраната инерция част от „възродителните" конструкции продължават да битуват и след 10 ноември 1989 г., например в излезлия през 1990 г. том VII от академичната „История на България". Тук се срещат мъгливо противоречиви твърдения в контекста на „общия родов корен", като наличието на „турци" в статистиките на късния XIX век се обяснява по следния начин:

„Едва ли не всеки наблюдател и изследовател е посочвал единството на този най-многоброен компонент на групата, означена с етнонима „турци", с българската етнокултурна общност, принадлежността му към българската етнокултурна система. Това е било единство, съхранено и съществуващо обективно. Макар и да е останало замъглено, а в известни случаи и да е престанало да бъде възприемано субективно, обективно то е съществувало и поробителят е бил безсилен да го разкъса." [500]

Пред нас е една от класическите спекулации на онези историци и етнографи, които обвързват научната си кариера с „възродителния процес". Нарочно не се пояснява кога се имат предвид помаците, а кога „тюркоезичното население" и кои са числено повече. Но по-важно е, че турците, освен че не са турци и са малко, са абсолютно чужди, включително социално-класово. [501] Били са незначителен брой и етнически твърде разнородни още когато са дошли, от друга страна, са асимилирали огромни български народностни масиви, но само частично – религиозно, а някои

---

[499] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 254: „Той [документът, тезисите – бел. м., А. К.] не трябва да се утвърждава от Политбюро, а трябва да излезе или от името на БАН, или от името на научен институт, или от анонимен автор. Този въпрос трябва да се обсъди допълнително."

[500] Георгиев, Г. Демографски процеси и изменения – Във: *История на България*, Т. 7, С., БАН, 1991, 89–90. Разбира се, директорът на Етнографския институт от 1987 до 1990 г. не е самотен в своите писания, тъй като подобна позиция и активно участие в провеждането на курса имат видни учени и/или пропагандисти като Петър Петров, Страшимир Димитров, Илчо Димитров, Веселин Хаджиниколов, Тодор Ив. Живков, Николай Мизов, Паунка Гочева и др.

[501] За мисленето на етничното в апории вж. Госийо, Ж. – Фр. Цит. съч., 22–24.

и езиково, но без откъсване от „същностните“ пластове на общобългарската традиция. Освен това са се изселили след Освобождението и покъсно в мащаби, далеч надвишаващи тези на колонизацията. [502] Тук, както и в други „възродителни“ писания, проблемът не е само в играта с числености, различни операции по отделяне и приписване на „свое“ и „чуждо“ или в доведения до край есенциалистки подход, един от съществуващите в етнографската наука. В нея, както впрочем и в историята, очертаването на същности не непременно е свързано с отричането на такива по отношение на „другия“. Налице е доста добра илюстрация на сентенцията на Ерик Хобсбом: „Национализмът изисква прекалено много вяра в неща, които очевидно не са верни. Както казва [Ернест] Ренан „погрешното схващане на националната история е част от това да бъдеш нация“. [503] В случая с българските турци, без да навлизаме в теоретизиране на кое е вярно и погрешно в историческото минало, ще допълним: да бъдеш част от нация по начина, който изисква българската държава през 80-те години.

3. „МАЙСКИТЕ СЪБИТИЯ“ И „ГОЛЯМАТА ЕКСКУРЗИЯ“

Набиращата сила Горбачова „перестройка“ и нейната официална българска реплика в лицето на т. нар. Юлска концепция на Живков от 1987 г. поставят „възродителния процес“ в съвършено различен вътрешен и международен контекст. „Вятърът на промяната“ води до появата на различни дисидентски групи и протоорганизации, които в една или друга степен включват проблема за правата на човека в своите програмни документи и декларации. Повечето от тях, като например Независимото дружество за правата на човека, Независим профсъюз „Подкрепа“, „Комитет 273“, Клуб за подкрепа на гласността и преустройството в България, „Екогласност“ и др., косвено или пряко се застъпват за ревизия на „възродителната“ политика. [504] Така например в своя декларация (разпространявана като подписка през пролетта на 1989 г.) Клубът за защита на преустройството и гласността включва и точка, според която Народното събрание трябва да гласува закон за малцин-

---

[502] Напълно според указанията свише – ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 177: „Техният брой [на масово изселилите се след Освобождението мюсюлмани – бел. м., А. К.] многократно надхвърля броя на колонизираните тюркски етнически елементи в нашите земи по времето на османското владичество, но по-голямата част от ислямизираното население в България останало вярно на своето отечество България“; **Георгиев, Г.** Цит. съч., с. 92.

[503] **Хобсбом, Е.** Цит. съч., с. 19.

[504] Вж. по-подробно **Калинова, Е., И. Баева.** *Българските преходи 1939–2002,* С., „Парадигма“, 2002, 233–241.

ствата, така че „отново да се потвърди политическото, икономическото и юридическото равенство на техните представители с правата на българското мнозинство в страната. Този закон да отмени всякакви ограничения за езика, традициите и културата на тези малцинства". В програмата на Независимото дружество за правата на човека фигурират искания за промяна в посока на „съжителство и зачитане на различните религиозни общности, както и постоянни усилия за възстановяване на доверието между вярващите и техните пастори" и „излекуване на раните на етническите малцинства, нанесени с криминална лекомисленост от властите" и т. н. В някои случаи на турците се оказва съдействие от страна на лидери и членове на дисидентските сдружения да формулират своите искания и тактика спрямо властите и в протестните си декларации, адресирани до западни медии и правозащитни организации. [505] Макар и преследвани, „неформалните организации" се оказват известен катализатор за задълбочаването на промените.

Тодор Живков също отчаяно се опитва да бъде в крак с времето. Наред с проведената мащабна административна реформа, са набелязани и някои мерки за либерализиране на икономическия живот, намерили израз впоследствие в издадения на 29 януари 1989 г. Указ № 56 и дори възможност за пътуване на българските граждани в чужбина. В тази връзка през април същата година Народното Събрание приема нов закон за задграничните паспорти. Той влиза в сила от 1 септември, но събитията се развиват стремително и се налага да бъдат използвани от българските турци още в началото на юни.

В края на 1988–1989 г. светът също се е променил. Процесите на разпад на комунистическите режими най-напред в Полша, а след това и в Унгария предизвикват верижна реакция и в останалите страни от Източния блок. Легитимирането на правозащитните организации като политически субект чрез кръглата маса в Полша и отварянето на унгарската граница със Запада разхерметизира съществуващата система и поставя и останалите режими пред надвисналата дилема: дали да следват примера на Полша и Унгария, или да се дистанцират и да попаднат в още по-сериозна изолация. Постепенната ерозия на световната комунистическа система и симптомите на промяна в баланса на силите се осъзнава много добре и от официална Анкара, която активизира дипломатическия и политическия си натиск върху българското правителство за отслабване на пресата върху турското и мюсюлманското население. След опитите на годишните срещи на организацията Ислямска конференция, Белградското и Виенското съвещание на ОССЕ, Турция

[505] Личен архив на А. Кальонски; *Истината за „възродителния процес"*..36, 50–54, 103, 106; *Стандарт*, 5 юни 1993 г. („ДПС – портрет в движение. От нелегална организация до парламентарен център").

подготвя нова дипломатическа офанзива, планирана за предстоящото Парижко съвещание на последната организация през май 1989 г., посветено на човешките права. Това се оказва отличен повод обезправеното турско население в България да припомни за своето положение, още повече че интересът към него далеч не е стихнал. [506] В тази обстановка българското комунистическо ръководство остава все по-само и постепенно е изоставено дори и от своите преки съюзници. В общи линии се развързват ръцете на правозащитните „неформални организации", чиято членска маса бързо набъбва с новоприсъединяващи се турци. Много от тях са в основата на т. нар. Майски събития през 1989 г., обхванали най-напред Североизточна България, а след това и останалите райони със смесено население.

Общо взето, от самото преименуване до тези масови протести държавата почти напълно контролира положението чрез репресивния апарат и останалите разностранни мерки. Освен различни изяви на солидарност и упорито придържане към белезите на етническата и религиозната идентичност, нарушения на забраните, понякога наивни или отчаяни опити за демонстриране на собствена позиция, през периода са налице и различни прояви на организирана нелегална съпротива. [507] Разпространяват се позиви, възвания и други пропагандни материали. Продължават и случаите на саботажи, палежи и отделни терористични действия. [508] През 1986 г. са арестувани около 100 души, които имат отношение към нелегалната организация „Дълга зима" (Узун къш), основана през януари 1985 г. по инициатива на Мохамед Хюсеинов (поет и музикант, чието семейство впоследствие също приема името Узункъш). Осъдени на затвор са той и още 8 души, а останалите са въдворени принудително във вътрешността на страната. Според ръководителя на организацията тя е наречена така, „защото това беше най-дългата зима в нашия живот и най-страшната". Изградена е на строго конспиративен принцип. Както свидетелства М. Узункъш:

„Първото, което решихме, е да се организираме и да дадем гласност чрез чуждите посолства и радиостанции за това, какво се случва на турците в България. Вярвахме, че така ще спрем процеса. [...] Аз не

---

[506] Вж. например *Amnesty Inernational: Bulgarien: Inhaftierung von ethnischen Türken und Menschenrechtsaktivisten*, Februar, 1989; *Amnesty Inernational Jahrbuch*, 1989, S. 425–428.

[507] *Демокрация*, 17 юни 1993. (Писмо-жалба до Тодор Живков, за което подателят му е изпратен в Белене).

[508] *Истината за „възродителния процес"*...с. 112, 117. През юли 1989 г. трима терористи хвърлят бомба пред хотел в курорта Слънчев бряг и вземат две деца за заложници, опитвайки се да стигнат до Турция. – **Стоянов, В.** Цит. съч., с. 199.

познавах всички членове, както и те мен не познаваха. Всеки знаеше определени групи. Целта беше при провал да има по-малко жертви. Знаех към какво пристъпвам и срещу какво се опълчвам. Тогава, честно, изобщо не ми е минавало през ум да сваляме комунизма, Живков и т. н. Кой ти е разбирал нещо от комунизъм и демокрация? Камо ли пък да искаме автономия. Това беше пропаганда на режима. Искахме си имената и всеки да си гледа работата после [...] Започнахме да събираме информация за насилия, за погазени права, за задържани по лагерите, описвахме какво се случва."[509]

Следва разплитането на конспиративната мрежа и арест на около 200 души от „Турското национално-освободително движение в България" през лятото на същата година, като 18 души са изправени пред съда. Начело е философът Меди Доганов (Ахмед Доган, който получава 10-годишна присъда . Наказанията се излежават по затворите във Варна, Бургас, Пазарджик, Плевен, Ловеч и Бобов дол. Появяват се и други, по-малобройни нелегални формирования. Редица служители на турското посолство и на консулствата в България са отзовани с мотива за връзки с подобни групи. Както вече стана дума, романтично-героичната възстановка на тези факти и обстоятелства е твърде съмнителна. Редица косвени източници поради невъзможността да бъдат намерени и използвани автентични показват твърде сложната, почти диалектическа връзка между този тип турска съпротива и перфидната игра на ДС За това донякъде говори и присъствието на словосъчетанието „национално-освободително" в самото название на организацията, навеждащо на мисълта за конструиране в лабораториите на тайните служби [510]

През пролетта на 1989 г. обаче ситуацията рязко излиза от привичните за ДС рамки. Започват гладни стачки, масови протести, сблъсъци с органите на реда и специално създадени от властта отряди, при които има ранени и са дадени човешки жертви и от двете страни При всички проблеми около реконструкцията на събитията, особено на ролята на различни нелегални и други фактори или отделни действащи лица, тук ще припомним само в най-основни линии мащаба и развитието на „турските бунтове" като индикатор за провала на асимилационната кампания както във вътрешен, така и в международен план Редом със засилващите се прояви на политическо дисидентство сред представители на българската интелигенция и гражданство в редица села в смесените райони започва подготовка на легални мирни протести

---

[509] Интервю с М. Узункъш – Във *Историята, населена* „ Т I, 458–459

[510] По-подробно **Яламов, И** Цит. съч., 442–456 За различни твърдения и обстоятелства във връзка с евентуална постановка и разработки на ДС – **Стоянов, В.** Цит. съч., с 198–199 *Стандарт*, 5 юни 1998

за възстановяване на потъпканите права. Установяват се контакти с „неформалните сдружения", като особено активни са с Независимото дружество за защита на правата на човека, където членуват немалко български турци. Както показват последвалите събития, създадената от самата държавна политика ситуация на самоизолация, взаимна подкрепа и солидарност, недоверие към официалните източници в противовес на другите, допринасят за възникването и бързото разрастване на нова, този път масова мрежа от хора, готови да протестират в различни селища и райони. Повсеместно се появяват авторитетни или харизматични лидери, често със съответния актив на затворници, лагеристи или интернирани. Те откликват на нагласите за съпротива, а общият климат в страната подсказва, че подобни действия вече са възможни и имат поне някакви изгледи за успех. В дъното на подготовката е Демократичната лига за защита на правата на човека, основана през ноември 1988 г. от интернираните във Врачанско Мустафа Юмер (завършил философия, бивш учител), Сабри Искендер (освободен от затвора през април) и бившия лагерист от Белене Али Орманлъ. Програмата на тази организация е съобразена с действащите конституция и закони, като на това основание се иска възстановяване на отнетите права в духа на международните договорености. Тя бива разпространена не само сред бързо увеличаващите се членове, но и достига до „Свободна Европа", британското дипломатическо представителство в България и др. По пощата е изпратена и до Тодор Живков, други висши ръководители, вестниците „Работническо дело" и „Земеделско знаме". [511] През пролетта на 1989 г. вече има няколко хиляди членове, местни лидери, активисти и структури в 8 окръга на страната. [512]

ДС и властите са в течение на готвените масови изяви и вземат превантивни мерки, като част от лидерите са арестувани и депортирани. [513] Има сведения, че напрежението постепенно нараства още от март-април заради слуховете, че новите паспорти, влизащи в сила от 1

---

[511] *Седем*, 9–15 март 2005. (Халиф, О., Д. Цанкова. „Истинското лице на съпротивата: Демократичната лига на турците в България./Хроника на борбата срещу Живковия режим – ноември 1988 – май 1989 г.", в контекста на оспорване на някаква роля на Ахмед Доган и др. лидери на бъдещото ДПС в организацията и ръководството на протестите от май 1989 г.); *Седем*, 16–22 март 2005. (Халиф, О., Д. Цанкова. „Истинското лице на съпротивата: Демократичната лига на турците в България./ ДС и ДПС и днес подменят истината за борбата срещу Живковия режим", в същия актуален политически контекст.); **Стоянов, В.** Цит. съч., 201–202; **Яламов, И.** Цит. съч. 454–458.

[512] *Демокрация*, 27 ноември 1993. (Според М. Юмер, по това време кмет от ДПС в Крумовград, в навечерието на протестите лигата е наброявала над 10 000 члена).

[513] *Истината за „възродителния процес"*... с. 107.

септември, които се очаква да дадат възможност за изселване, ще бъдат раздавани избрателно. [514] На 9 срещу 10 май 1989 г. М. Юмер е екстрадиран от ДС в Турция, до 17 май и останалите двама от ръководната тройка, а десетки други, основно из средите на интелигенцията, биват експулсирани в Австрия и Югославия. Част от тях установяват постоянен контакт с „Дойче веле" и „Свободна Европа", участват в десетки радиопредавания, пресконференции, а също в конференцията по правата на човека в Париж. В самата мрежа от тайни ръководства по места е заложен принципът на заменяемост в случай на разкритие и арест. В навечерието на планираните по повод на Парижката конференция масови демонстрации лигата се оглавява от ново нелегално ръководство начело с Хюсеин Нух (по професия инженер) от известното със съпротивата си срещу преименуването с. Ябланово, Котленско. Междувременно в първите дни на май започват гладни стачки, към които се присъединяват около 100 души от различни селища и райони в Североизточна и Южна България. Те постоянно се отразяват от западните и други радиостанции. Издигат се искания за възстановяване на религиозните, езиковите и културните права, против системата от дискриминационни и репресивни мерки и подетата от средствата за масова информация ответна очерняща кампания. [515]

Гладните стачки, някои от които продължават до края на май, прерастват в масови митинги и демонстрации (най-напред на 20 май в с. Пристое, Шуменско). До края на месеца в редица селища и райони се провеждат митинги и протестни шествия, на места с участието на хиляди хора. От страна на дисидентски организации и активисти е изразена подкрепа и е оказвано съдействие при огласяването. Впоследствие на заседанията на Политбюро, съответно – в средствата за масова информация и на организираните от властта казионни митинги за сплотяване около политиката на БКП те са обвинени в национално предателство. Протестни акции на български турци има на редица места, но най-масови демонстрации се провеждат между 20 май и края на месеца в районите на Каолиново, Дулово, Исперих, Разград, Добрич, Търговище, Шумен, Омуртаг в Североизточна България и Джебел в Родопите. Освен възстановяването на културните и религиозните права и междуетническа толерантност, на някои от митингите се отправят искания за спиране на репресиите, „етническо" представителство и реша-

---

[514] *Етническият конфликт в България* 1989 г... С., 85–87.

[515] *Декларация на Независимия стачен комитет на мюсюлманското малцинство* (В полунощ на 29 май 11 жители на община Долни извор, Хасковска област, се присъединяват към гладната стачка, обявена в полунощ на 24 май 1989 г.). Сред исканията фигурира „Да бъдат освободени всички затворени в психиатрични заведения поради тяхната етническа, религиозна и политическа принадлежност." – личен архив на А. Кальонски.

ване на наболелия проблем с мюфтийствата. Така например в декларация, прочетена в Шумен, се казва:

„[...]

10. Манифестантите, събрани в гр. Шумен, предлагат да има в ЦК на БКП представител на мюсюлманското малцинство, избран изключително от него.

11. От друга страна, ние изискваме да бъде разрешено на гражданите, експулсирани от България, да се завърнат, тъй като те не са извършили никакво престъпление срещу държавата.

12. Да престанат да се прекъсват или затрудняват телефонните разговори с Турция и кореспонденцията да се нормализира.

13. Мюфтиите да бъдат избирани от мюсюлманското малцинство, а не да бъдат посочвани от правителството.

14. Да бъдат освободени всички задържани или интернирани във връзка с кампанията на асимилация.

15. Всички, уволнени поради същите причини, да могат да се върнат на работните си места.“[516]

Цитираният документ свидетелства, покрай всичко друго, и за наивността, неориентираността и утопичните представи на протестиращите за властта, оставили белег и върху част от изявите на „неформалните организации“.

Освен по села, демонстрантите успяват да се съсредоточат и в изброените градове, без Каолиново, пред което са спрени. Поначало мирните граждански протести на места прерастват в безредици, хаос и кървави сблъсъци, в които едната страна употребява подръчни средства, а другата – сълзотворен газ, бронирани машини, танкове, противопожарни коли, милиционерски палки, бойните изкуства на „червени барети“ и „каратисти“, а също и огнестрелно оръжие (край Каолиново, в с. Тодор Икономово в същия район, в Езерче и Дянково, Разградско, Медовец, Варненско, и др.). Броят на загиналите е между 7 и 10 души, стотици са ранени, малтретирани или пребити. По този начин не само селските райони, но и редица градове стават сцена на масово насилие и кръвопролития. [517]

Освен броят на участвалите и жертвите от двете страни в този конфликт неизяснени остават и редица други обстоятелства и факто-

[516] *Декларация на представители на мюсюлманското малцинство, предадена на българските власти и прочетена пред манифестантите, събрани в Шумен на 24 май 1989 г. в 15: 15 ч.* – Строго поверителна справка, личен архив на А. Кальонски.

[517] Истината за *„възродителния процес„*... 50, 52, 59, 94–95; **Стоянов, В.** Цит. съч., 202–204; **Яльмов, И.** Цит. съч., 458–462; **Трифонов, Ст.** Цит. съч., 223.

ри. Според официалната версия на ДПС в началото на 1989 г. затворниците от ТНОДБ са поставени при по-леки условия, координират действията си и подготвят масовите протестни акции. Самият Ахмед Доган през пролетта на 1989 г. е в Пазарджишкия затвор. [518] За да не бъдат заподозрени в участие, организацията приема новото име Демократична лига за правата на човека. М. Юмер обаче оспорва причастността на организацията на Доган към тези масови протести. [519]

В ситуация на растящо напрежение в страната и все по-голямо международно внимание към потискането на турците, управляващите вземат спешни решения. Освен предприетите решителни и брутални действия за потушаване на размириците и овладяване на положението, стотици български турци набързо биват експулсирани в Югославия, Унгария и Австрия. Контингентът, определен от властта, се състои от активно протестирали, лидери, „туркофилски екстремисти" и други считани за неблагонадеждни, особено сред интелигенцията. [520] Това става прелюдия към „голямата екскурзия" (лятото-есента на 1989 г., поредният евфемизъм заради туристическите паспорти и визи в съчетание с „български граждани, пожелали да посетят Турция").

Въпреки че не е ясно накъде ще тръгнат нещата както с официалната турска позиция и действия, така и с нагласата сред самите български турци, отново се очертава като възможен традиционният през десетилетията изход. Разискванията по върховете на властта ясно показват, че „създаването на условия" (ако отново цитираме предвижданията на Г. Танев от есента на 1982 г.) за масово изселване винаги е стояло като евентуална практическа мярка в съчетание с усилията, полагани за асимилация. Още в хода на преименуването през януари 1985 г. Т. Живков заявява:

> *„Но те [турските управляващи – бел. м., А. К.] категорично не се съгласяват по въпроса за изселването. А ние сме заинтересовани да се изселят 100–150 хиляди души. Щом желаят – да отиват."* [521]

---

[518] В едно свое интервю А. Доган описва ситуацията по следния начин: „На 19–20 януари 1989 г., след като прочетох текста на Виенския документ за правата на човека, започнахме конкретна организационна работа, и то главно във връзка с предстоящата на 30 май Първа конференция по човешките измерения в Париж. Трябваше да започнем стачни действия в цялата страна на 25-ти, за да научат за нас в Европа, да се вдигне шум и нашата делегация да се провали. Ние постигнахме целта си." – *Стандарт*, 5 юни 1993.

[519] *Демокрация*, 27 ноември 1993.

[520] *„Истината за „възродителния процес"...* с. 69, 86; **Стоянов, В.** Цит. съч., 204–205; **Ялъмов, И.** Цит. съч., 462–463.

[521] Пак там, с. 25.

На 29 май 1989 г. държавният глава прави по телевизията и радиото обръщение, което излиза на следващия ден по вестниците и в отделен отпечатък. Речта е дълга, но по същество не отстъпва от следвания курс. Основното послание е Турция да отвори границата си за желаещите да се изселят български граждани, на които ще се даде тази възможност. [522] Навлиза се в нова, крайно изострена фаза на българо-турската дипломатическа разпра. [523] Определен фактор е и общественото мнение за приемане в „майката родина" („анаватан", докато турците извън Турция са граждани на „йозватан", „собствена страна"). Самият евфемизъм „голяма екскурзия", който се появява в средствата за масова информация, е свързан със заетата официално от българска страна позиция за свободно „туристическо" пътуване с новите паспорти, което би трябвало да съответства на международните договорености. На конференцията в Париж външният министър Петър Младенов прави изказване в този дух и обвинява за безредиците „определени външни среди". [524] Поведението на управниците през следващите изключително напрегнати месеци отново показва следване на „възродителната" инерция. Това се проявява както в споменатите, оказали се последни мерки за вътрешно разместване и пр., така и в обосновките за външнополитическа употреба, поредния опит за мимикрия. На 7 юни на среща на Политбюро в резиденция „Бояна" с първите секретари на ОК и ръководителите на БЗНС и ДКМС Т. Живков заявява:

„Нека си позволяват да говорят за изселване. Изселване няма! [...] А всеки български гражданин – както ясно, просто и обикновено е казано, ако има желание, може да отиде било временно, било да остане да живее там, където отиде, в която част на света желае. [...] Нито вътре в страната, нито на международни форуми, нито с турската страна трябва да водим преговори за изселване. [...] Ние сме заинтересовани от широко излизане от страната върху основата на закона." [525]

Така се стига до ситуацията, в която на 3 юни Турция отваря границата си и последвалата мащабна емиграционна вълна се разгръща без специална спогодба. И двете пропаганди, а също безотказният механизъм на слуховете, взаимното уговаряне и натиск, раздухват повсемест-

[522] Пак там, 38–44 (Единството на българския народ е грижа и съдба на всеки гражданин на нашето мило Отечество. Изявление на председателя на Държавния съвет на Народна Република България Тодор Живков по Българската телевизия и Българското радио – 29 май 1989 г.).

[523] За българо-турските отношения и международния аспект на „голямата екскурзия" – **Стоянов, В.** Цит. съч., 207–214.

[524] **Калинова, Е., И. Баева.** Цит. съч., с. 244, 454.

[525] *Истината за „възродителния процес"*...с. 87.

на изселническа еуфория сред българските турци. [526] Нагнетяват се тревога, националистически страсти и ксенофобия в цялото общество, което напълно устройва българските управници. На срещата с политическия елит на 7 юни 1989 г. Т. Живков не оставя никакви съмнения за смисъла на очертаващото се масово изселване и придружаващите го пропагандни и други мерки:

„Бунтовете в страната спряха след това изложение [от 29 май]. Ние сме на прага на голяма психоза за изселване. Как трябва да оценим тази психоза? Такава психоза на нас ни е необходима, тя е добре дошла. Аз ще кажа нещо, което пазим в тайна. Ако ние не изведем 200–300 хиляди души от това население, след 15 години България няма да я има. Тя ще бъде като Кипър или нещо подобно.“ [527]

Стратегическият замисъл на вожда е доразвит угоднически от един от съхранилите своята твърдолинейност негови министри – Георги Йорданов:

„Не можем да кажем дали ще бъдат 200 хиляди или 100 хиляди, които ще отидат да се заселят в Турция, но държавата ни има интерес да изтече малко кръв. Това, което е нечисто, трябва да изтече, защото се оказа, че голяма част от организаторите са минали през лагери, през затвори. Те са фанатизирани докрай и за тях няма връщане. Има хора, които са изцяло на нашата позиция, у тях няма никакво колебание, защото крачка назад означава дори и физическо унищожение. Като се опрем на тези хора, като си отидат всички, които са най-фанатизирани, нещата постепенно ще се успокоят.“ [528]

Съответно пропагандната кампания става особено масирана и насочена към обща мобилизация на националистическия ресурс. Една от важните стъпки е централизираното организиране и направляване на митинги, манифестации и други масови прояви „в подкрепа на Партията и правителството“ непосредствено след обръщението от 29 май. На тях са издигнати лозунги не само срещу коварството на Турция, но и на възмущение от националното предателсво на „неформални“ организации и лица. Сами по себе си те стават симптом за влияние и постижима масова мобилизация от страна на режима в обстановка на криза с етнически оттенък. [529]

[526] Пак там, 87, 89, 97, 103, 107, 113, 115–116, 120, 129.
[527] Пак там,. с. 86.
[528] Пак там, с. 71.
[529] Пак там, с. 45–49 (Писмо до първите секретари на ОК на БКП, 30 май 1989 г., за организацията на масовите прояви на подкрепа, респективно възмущение и др.). мобилизационни пропагандни мерки).

Тодор Живков отново е напълно откровен, изразявайки задоволство от ефекта:

„Това, което постигнахме в съзнанието на българина – тревогата, сега трябва тази енергия да я насочим към дела." [530]

На този фон през лятото-есента на 1989 г. в средствата за масова информация и най-вече в официоза „Работническо дело" постоянно се поддържат рубрики и теми, посветени на особено актуалните към момента малцинствени и социални проблеми в югоизточната съседка, внимателни информационно-дезинформационни селекции от турски, западноевропейски, гръцки, съветски и др. вестници. Те са придружени от официални държавни, лични, на трудови колективи и пр. групови отговори на български граждани на квалифицирани като провокационни турски и западни изявления, сведения (включително на Амнести интернешънъл, но за Турция) и пр. Характерни са заглавия като: „Преследване на християни"; „Връзките на Анкара с расистите" (от ЮАР); „Грубо нарушение на демокрацията" (за процеса срещу ръководителите на Турската Обединена Комунистическа Партия); „Съдбата на политическите затворници"; „В духа на пантюркизма"; „Идеологията на пантюркизма в огледалото на истината"; „Плацдарм за агресия" (на САЩ и НАТО); „Защо Турция се меси във вътрешните работи на своите съседи"; „Жискар д'Естен: „Не!" на влизането на Турция в ЕИО" и т. н. [531] В допълнение към актуалната политинформация продължава да фигурира и рубриката „Страници от българската история", призоваваща към съпреживяване на миналото в днешния ден. [532] Тук са и превърналите се във важна „възродителна" метафора еничари [533], и популярни изложения на многостранната историческа аргументация [534], не толкова отдавнашният „геноцид на Турция срещу четири народа" (арменци, гърци, българи и кюр-

---

530 Пак там, с. 73 (Заседание на Политбюро на ЦК на БКП от 6 юни 1989 г.).

531 *Работническо дело*, юни-октомври 1989.; За друг многотиражен всекидневник – в. „Отечествен фронт" вж: **Кусева, М.** Един вестник за „Възродителния процес" (1894–1989). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 164–167.

532 *Работническо дело*, 17 август 1989. (Характерно заглавие/подзаглавия: Дамянов, Н. „Тайната на Боринския некропол/Неоспорими доказателства за приемствеността в етнокултурното развитие на Родопите и за българската същност на местното население/Археологията придобива статус и на наука за съвременността.").

533 Пак там. 4 септември 1989. (Георгиева, Цв. „Без дом и род, без минало и бъдеще/Кръвният данък в историята на България").

534 Пак там, 29 август 1989. (Петров, П. „Неоспоримите свидетелства на историята").

ди)[535] и поредното изобличаващо обобщение на „жестоката султанско-ятаганска култура“, „пантюркизъм, омраза и фантичен национализъм“ (XIV–XX век) в пряка връзка с настоящето и бъдещето.[536]

Междувременно в страната се разгръща трескава емигрантска вълна, свързана с опашки за паспорти, товарене на разрешеното за изнасяне имущество, продаване на друго, най-често на безценица, включително жилища за автомобили. По пътищата, водещи към българо-турската граница, тръгват колони от хиляди преселници, понесли скромните си притежания на социалистически труженици.

До този момент от погледа на изследователите е убягвал важен детайл от създалата се колективна атмосфера сред напускащите страната турци. Както горчиво отбелязва на споменаваното вече заседание на висшия „актив“ от октомври 1989 г. първият секретар на Разградския ОК на БКП Петър Петров: „Чакат на опашка в медицинските заведения за обрязване – а по-рано все пак контролирахме този процес.“[537] Това изказване е интересно по две причини. От него става ясно, че в резултат на изселническата вълна режимът вече не е в състояние да упражнява привичния натиск върху мюсюлманското население. От друга страна, желанието за напускане на страната не е изчезнало, макар че по това време Турция е затворила границата си. Информацията на Петров обаче съдържа още един съществен момент, а именно възобновяването на тази традиционна мюсюлманска практика в качеството ѝ на общностен маркер. Десетилетията на ограничаване и потискане на изявите на идентичността явно са развили и сред самите турци несигурност по отношение на еталонното „турско“ в югоизточната съседка. В тях вече е загнезден „червеят на съмнението“ доколко са „истински турци“, което се подсилва и от опита на част от изселниците по време на „голямата екскурзия“.

Постепенно се развива и обратен поток, дължащ се на понесените изпитания, неосъществените очаквания, социални, хуманитарни, роднински и др. проблеми.[538] Колективният импулс за изселване е подхранен от търсенето на изход след около пет години на репресии и унижения, взаимна и външна агитация, страх от евентуално затваряне на границата. „Майските събития“ очертават предела на търпението и подчинението, а избирателните депортации на неблагонадеждни лица про-

---

[535] 13 септември 1989. (Загорски, Д. „Пред съда на паметта на човечеството/ Пет милиона жертви – страшната цена на геноцида на Турция срещу четири народа“).

[536] Пак там. (Балевски, А. Общ дом не може да се гради върху насилие и ненавист/Фалшификациите на пантюркизма са несъвместими с езика на цивилизоваността“).

[537] ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3788, л. 148.

[538] *Етническият конфликт в България...* с. 109–110.

дължават. Съществен принос за размерите на емиграционната вълна имат и случаите на натиск и принуда от страна на властите. На места директно се поставя срок за снабдяване с паспорти и административно се осигурява напускане на страната по бързата процедура. [539]

При всички призиви и уверения на управляващите Турция не е готова да приеме стотиците хиляди хора, които се прехвърлят на нейна територия или се готвят да го направят. От другата страна на границата също се възцаряват хаос и несигурност, като мащабът на колективната драма добива все по-големи размери. Особено трогателно е свидетелството на Исмет Север – ръководител на една от изселническите организации в Истанбул:

„Прекарах дълги седмици и месеци на гарата в Одрин... Цялата гара – врати, прозорци, сводове, стълбове – беше облепена с бележки. С тези бележки семействата изпращаха послания на своите близки – брат, сестра, майка, син. Просто пише: „Сине, ние сме в Бурса при леля ти!“ Или „Сестро, аз съм в Кърклarели при чичо.“ Никога няма да забравя една възрастна жена, която седеше на бордюра и плачеше [...]... и ми обясни, че плаче заради теленцата, които е оставила сами в обора. Толкова бързо е трябвало да тръгне, че не успяла да се погрижи за животинките.“ [540]

Въпреки общественото мнение и растящия критицизъм от страна на опозицията и в чужбина по отношение на държавните мерки при настаняването на бежанците, на 21 август границата е затворена. Още през юни на заседанията на Политбюро се прогнозира, че „Турция няма да издържи“, от което ще бъдат извлечени съответните вътрешно и външнополитически дивиденти, а също ще се намали напрежението в страната чрез исторически доказалия ефективността си клапан. [541] Все още препоръчващият се за експерт по тези въпроси Пенчо Кубадински заявява:

„Ние предприехме един ход, който във всички случаи е изгоден за нас. Ако Турция не отвори вратите, ние ще им кажем, че тя е виновна, че тя не ги приема. Ако отидат и след това се върнат, ще им кажем: Вие сте българи, къде ходите? Нали ви казахме да не ходите.“ [542]

---

[539] *Истината за „възродителния процес“*, с. 59–146 (Заседания на Политбюро между 6 и 16 юни 1989 г.); **Яльмов, И.** Цит. съч., 463–481; **Желязкова, А.** Социална и културна адаптация на българските изселници в Турция. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 20–21; **Бюксеншютц, У.** Цит. съч., 153–156.

[540] Интервю с И. Север – Във: *Историята, населена...*, Т. I, с. 320.

[541] *Истината за „възродителния процес“*, с. 76.

[542] Пак там, 67–68.

В крайна сметка идва редът на официална София да злорадства, тъй като се потвърждават част от очакванията. Сега пропагандната машина е впрегната в доказване на тази „правота на Партията и правителството" и демонстриране на увереност в преодоляването на възникналите сериозни стопански проблеми. На фона на драматичното преселение на почти всеки трети от турците в България, в „Работническо дело" ежедневно се публикуват многобройни материали в две направления на добре очертан тематичен кръг. Те са двуличието на турската позиция плюс тежкото положение на емигрантите и преоткриването на истинското отечество и народностна принадлежност от завърналите се, незаминалите или неуспелите да заминат. Сред многобройните характерни заглавия са: „Гласове на протест срещу антихуманния акт" (затварянето на границата от турска страна, международни гласове); „Нежелание за справедливо уреждане"; „България държи на подписа си" (под Белградския протокол от 23 февруари 1988 г.); „Това правителство няма право да остане" (критики на опозицията в турския парламент); „Фиаското на една политика"; „Плитко скроена кампания" (отново международни гласове); „Не е достатъчно да се каже само: „Ела!" (критики в турската преса към правителството на Тургут Йозал); „Всички си приличат по едно – гладни са" (за положението на изселниците на турска територия) и пр. [543]

Разбира се, не се пропуска златната възможност за легитимиране на правилността на държавната политика и укрепване на властта в момент, когато цялото българско общество вече е свидетел на ставащото поради неговия мащаб. Самото широко отразяване по съответните начини цели именно това. Особено показателно в тази посока е и поредното заиграване с лични съдби, невъзможност и безпомощност в тази ситуация, по същество – едно от специфичните проявления на комбинацията от принуда и манипулация, а също на крайния цинизъм на управляващите и верните им журналисти и общественици. От съществено значение е и отбелязваното от изследователите на „голямата екскурзия" повсеместно недоволство от появилите се икономически проблеми. Частично или напълно се опразват селища и райони, длъжности и пр. Нарастват затрудненията в местната промишленост и при прибирането на реколтата, а също и в големи индустриални предприятия в страната и в транспорта, където работят и български турци. При надвисналата опасност от хаос в компактните селища и смесените райони и криза в икономиката като цяло, държавата прилага различни мобилизационни и компенсаторни мерки за заместване на чувствителния отлив на работна ръка. Това допълнително раздухва негативни емоции спрямо българските турци. Същевременно се следи да не се появи дефи-

---

[543] *Работническо дело*, август – октомври 1989.

цит на стоки поради масовото изкупуване, регламентира се позволеното за изнасяне и др. извънредни мерки. [544]

Това напрежение ясно се долавя от страниците на „Работническо дело“. В немалко от казионните декларации се проследява нишката на явни или полуприкрити обвинения спрямо напускащите или напусналите България за техния избор и възникналите проблеми. Национализмът в този момент става най-важният властови ресурс. Съответно в официоза се поддържат рубрики като „Времето е най-справедливият съдник между истината и заблудата“[545], „Ще падне ли бариера и пред заблудата?“ (след затварянето на границата) [546] и др., информации за състояли се пресконференции с участието на чужди журналисти, международни реакции и т. н. В средствата за масова информация периодично се появява и отразява поредната декларация на мюфтиите [547], чийто престиж сред мюсюлманската общност в този момент вече клони към нула. Специално място е запазено за стотици интервюта, писма [548], обръщения, коментари, репортажи или комбинации от тях със съответните инидивидуални и групови гласове на останали и завърнали се български турци. По това време се организират срещи с тях, съставят се и се разпространяват обръщения, например:

„Обръщаме се към турските управници: Не искаме да бъдем пионки в ръцете на пантюркизма, на турския национализъм, на нечистите ви политически интриги. Разбра се добре, че посяхте интриги и се надявахте друг да жъне вашата измамна жътва. Но тя носи и отрезвяване. Видя се „раят“, който обещавахте – пустинните земи на Анадола, лагери от палатки и къшей горчив хляб; десетки бариери – политически, етнически, социални, гранични. Тези, които повярваха на думите ви и

---

[544] *Истината за „възродителния процес“...* с. 61, 63–66, 71, 74, 88–89, 92–100, 105, 108–112, 133, 144.

[545] *Работническо дело,* 16 август 1989. („Имената на страха“ и „Полет в... пустотата“ – за самото заминаване и положението на преселниците в Турция).

[546] Пак там, 23 август 1989. (Подобен репортаж – „Любезната“ покана се отменя“).

[547] Пак там, 29 август 1989. („Дълбоко възмущение от злостната антибългарска кампания. – Декларация на българското мюслманско духовенство“).

[548] ДА – Кърджали, ф. 808, оп. 3, а. е. 44, л. 69–72. (*Справка за писмата, прочетени пред населението, и тяхното мнение относно положението в капиталистическа Турция на изселниците.* – информация на Ю. Ферхадов, председател на Общинския комитет на ОФ в с. Гулийка, за протекли събрания с публично четене, а също и огласяване по радиоуредбата на писма от емигранти в Турция до техни роднини, приятели и съученици в споменатото село, Сливарка, Подрумче, Багрилци, Рогач, Пелин, Перуника, Чернооки и Чал, Кърджалийски окръг, 1978 г). Оттренираният в края на 70-те години типичен пропаганден похват се използва и в този случай.

дойдоха, се оказаха „гяури" и потънаха в униженията на нежелани чужденци..."[549]

Отново няма как, а и съвършено не е нужно да отделяме разочарованията и изпитанията в Турция, привързаността към България и родните места, трагедията на разделените семейства и разпиляното имущество от страха заради демонстрираните с изселването неблагонадеждност и окончателно скъсване с тази власт и общество.

През лятото на 1989 г. по върховете на властта постоянно се разискват въпросите около движимата и особено недвижимата собственост на изселващите се, добитъка, изтеглените спестявания, регламентирането на изнасяните стоки и парични суми и пр. Непрекъснато се дават указания за „спазване на социалистическата законност" при трескавата покупко-продажба на много ниски цени и редица други проблеми. Предприемат се мерки жилищата да бъдат изкупувани от общините, а не от частни лица, животните – от АПК, и т. н., с цел да се спре ширещата се спекула. [550]

На срещата в Бояна от 7 юни 1989 г. Тодор Живков дава следните указания:

„Къщите остават на общините. Инвентар, който притежава, също. Ако той е повредил къщата, инвентара, няма да му се даде паспорт и ще трябва да отговаря пред съда. [...] Аз смятам, че трябва да сложим ръка на тези къщи. [...] Ще намерим млади семейства, които ще отидат да работят там, ще им дадем безплатно къщи и т. н."[551]

Същевременно на места получаването на паспортите става срещу предварителна продажба на жилището и други условия, на практика чрез изнудване. И в този случай са налице разнопосочни официални и неофициални сигнали към турското малцинство и цялото общество. Показателно е изказване на Т. Живков пред Политбюро на 16 юни 1989 г.:

„С интелигенцията от това население трябва да се проведат разговори – лекари, студенти и прочие – и да им се каже, че ще излязат оттук, когато платят не по-малко от половин милион долара за разходите, които сме направили за тяхното обучение и подготовка. „Вместо да отидете сега да разяснявате, вие искате да бягате." Паспорти няма да получат. „Или се включвайте на работа, или не само че няма да отидете, но ще бъдете изместени в други райони!"[552]

---

[549] *„Обръщение от участниците в срещата „България – наше отечество, съдба и бъдеще", състояла се на 28. 09. 1989 г. в гр. София".* Самостоятелен отпечатък.

[550] *Истината за възродителния процес...*, с. 70, 73, 97, 99, 114.

[551] Пак там, с. 89.

[552] Пак там, с. 129.

Така се очертава ситуацията на различни възможности за натиск от страна на държавата и местните власти, а също начини на облага от чуждото нещастие. От другата страна са настояващите роднини и близки, един от двигателите на „голямата екскурзия", в съчетание с толкова споменаваната психоза. Ще приведем текста на една молба до първия секретар на ОК на БКП – Пловдив от есента на 1989 г.:

„Подлъган от вражеската пропаганда и давлението на близки и приятели, реших да замина на посещение в Турция, където е родната ми сестра. За издаване на задграничен паспорт се принудих да обявя за продан единствения си апартамент. През септември получих писмо от съвета в Асеновград, че апартаментът ми е изкупен от съвета. До 29.IX. апартаментът не беше продаден и актуван като държавен, нито пък ми беше платен. Въпреки това получих писмо от съвета да освободя апартамента. Сега съм изправен пред опасността пред настъпващата зима да бъда изкаран от жилището си с четирите си малки деца, едното от които е на една година... Да ни се даде възможност с честен труд, като не жалим сили, да измием петното, което щяхме да си лепнем, ако бяхме посетили Турция... Да ни се даде възможност както досега с труд и дисциплина да процъфтява скъпата ни родина и Асеновград..."[553]

Вменяването на вина заради „изневярата към родината" е съвсем директно по страниците на „Работническо дело". Покрай изразяваното съчувствие и повторното приемане в истинското отечество, тук са налице писания като: „Грижи, но и взискателност" (за икономическите трудности);[554], „Нощни появици/Майка срещу дъщеря/Клеветникът"[555], „Срещи в Лудогорието", „Писмо с обратен адрес"[556] (манипулиране и подчертаване на поколенчески разминавания и разриви); „Читателят сам

[553] *Демокрация*, 17 юни 1993. Тук са цитирани документи и за други случаи на административна принуда при изселването в Турция от Асеновградско: Удостоверение от Общинския съвет – Асеновград № 94-Н- 245 от 11 август 1989 г.: „Лицата Н. И. К. и Р. И. К. са обявили за продажба собствената си жилищна сграда, построена в държавен парцел... Настоящото да им послужи пред районното управление на МВР – Асеновград, за издаване на задгранични паспорти"; Заповеди за изземване на непродадени жилища на неуспели да заминат поради затварянето на българо-турската граница или по други причини хора: „Да се изземе от... владеещи незаконно държавен апартамент..."; Отмяна от съда на изземвания на жилища на български граждани" с възстановени имена, пожелали да посетят Турция".

[554] *Работническо дело*, 30 август 1989.

[555] Пак там, 4 септември 1989.

[556] Пак там 4 септември 1989.

избира темата: родолюбието/Каквото сам направиш за себе си – никой не може да ти го стори"; „Труден е обратният път" (разсъждения за изгубеното доверие и др.) [557]; „Голям е грехът ни пред родината"; „Завръщане с наведени глави/За нас няма място в Турция/Искрено ли е разкаянието? (покайни изповеди, а също журналистически интерпретации), и много други. [558]

Така за пореден път българските турци се озовават в ролята на заложници на големите политически игри. Те обаче ще доведат и до падането на Живковия режим, който споменатите и други предприети маневри не могат да спасят. [559] С това ще настъпи и краят на „възродителния процес". Мащабът на „голямата екскурзия", освен всичко друго, ярко демонстрира провала на асимилационната кампания и по своему допринася за окончателното дискредитиране на управляващата клика.

Между отварянето и затварянето на границата от турска страна, от 3 юни до 21 август 1989 г., около 360 000 души успяват да емигрират, а до самото отстраняване на Живков от власт около 40 000 се завръщат обратно в България преди да е изтекъл срокът на издадените им тримесечни визи. [560] Не по-малко важно обаче е, че още около 400 000 са подали заявления за паспорти, което общо прави над 80 % заминали и желаещи да напуснат страната. [561] До края на 1990 г. в България се завръщат над 150 000 (около 40%) от изселниците. Те се озовават в страна, обхваната от радикални политически промени, които постепенно ще очертаят статута им на пълноправни граждани. [562] Като цялото общество, българските турци ще трябва да заживеят с надеждите, противоречията и проблемите на дълго продължилия преход.

---

[557] Пак там, 12, 13 септември 1989.

[558] Пак там, 14 септември 1989.

[559] **Калинова, Е.**, И. Баева. Цит. съч., 246–257.

[560] За „голямата екскурзия", социалния ѝ състав, различни оценки на интензивността и числеността на емиграционната вълна и обратния поток до края на 1989, а след това до края на 1990 г. – **Димитрова, Д.** Българските турци преселници... с. 76–79; **Димитрова, Д.** Турският печат... с. 178–181; **Стоянов, В.** Цит. съч., 204–214; **Бюксенщюц, У.** Цит. съч., 176–182; *Етническият конфликт в България* 1989, С., 1990, 106–112; **Vasileva, D.** Bulgarian Turkish Emigration and Return. – *International Migration Review*, 1992, 26/2, 342–353.

[561] **Баев, Й., Н. Котев.** Цит. съч., кн. 2, 59–60.

[562] **Стоянов, В.** Цит. съч., 214–233; **Стоянов, В.** По трудния път към възраждането – българските турци и мюсюлмани в отвоюване на малцинствените си права. – **Във:** *Аспекти на етнокултурната ситуация в България. Осем години по-късно.* С., Асоциация АКСЕС и Издателство „Отворено общество", 2000, 190–205; **Кертиков, К.** Етнонационалният проблем в България. – *Bulgarian Quarterly*, 1, 1992, 76–120.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ: НАСЛЕДСТВАТА НА ПРИНУДИТЕЛНАТА ИНТЕГРАЦИЯ

Падането от власт на Тодор Живков на 10 ноември 1989 г. бележи началото на края на постъпателната политическа линия спрямо мюсюлманските общности, продължила около три десетилетия. Наследилата го обаче политическа гарнитура е изправена пред изключително тежки проблеми и противодействия в опита ѝ за бърза корекция на следвания курс. Тя е принудена да се съобразява както с новите реалности, породени от глобалния разпад на системата, така и със страховете на функционери и изпълнители на различни нива в йерархията от неизвестното бъдеще. Голяма част от тях са свързани с упражняваното мащабно политическо насилие по време на „възродителния процес", други просто се чувстват предадени от своите софийски началници и отказват да се вслушват в техните решения и инструкции. В кипящия от страсти котел на обществото като цяло ясно се открояват гласовете на представителите на мюсюлманското население, които все по-настоятелно демонстрират волята си за възстановяване на потъпканите права. Сред тях централно място продължава да заема проблемът с имената. След известно колебание установилата се на върха триада (П. Младенов, А. Луканов и А. Лилов) търси начин да сложи край на фалиралата политическа линия, превърнала се в заплаха за етническия мир в страната.

Формалният край на „възродителния процес" настъпва с решенията на пленума от 29 декември 1989 г., но по-правилно е да се каже, че те само регистрират тежките и дълготрайни последици не само за режима, но и за българското общество като цяло. С наследената ипотека на предприетата авантюра то бавно и мъчително навлиза в нова историческа епоха – на прехода към многопартийна политическа система и свободно пазарно стопанство. Сред последствията ѝ са дълбоката бразда не само между мнозинство и малцинства, но и между роднини и приятели, съседи и колеги, както и вододелът в биографиите на хиляди хора.

Най-важното политическо наследство безспорно е свързано с появата на нов влиятелен и противоречив фактор в обществения живот, какъвто е Движението за права и свободи. Тази партия присъства трайно в парламентите на прехода и в управлението на страната, поради което е трудно, а и твърде рано за окончателна равносметка. Оценките за нейната роля се проектират в политически, медийни и експертни дебати между образите на конструктивен и нормализиращ фактор и клиен-

телистка, олигархична и властово монополна структура. Разбира се, открояваните негативни черти са характерни за целия политически живот на прехода с присъщите му корпоративни и икономически интереси, корупция и продължаваща относителна зависимост от някога всемогъщия репресивен апарат. Забързаното време и лекуващата забрава, политическата, икономическата и социалната конюнктура отново се съчетават със стремежи за обсебване на близкото минало, към което, както сме се стремили да покажем за пореден път, не може да има само една гледна точка.

Според нас обаче са налице достатъчно сигурни свидетелства и изследвания, които потвърждават обобщението, че „възродителният процес“ временно замразява тенденциите към постепенна и естествена интеграция и дори асимилация. Насилието предизвиква обрат в междуетническото общуване, катализира формирането на устойчиви граници между групите, както и между тях и държавата, между обществото и управляващата го върхушка. Тези негативи на близкото минало продължават да тегнат върху днешния консенсус за изграждане и развитие на нова гражданска нация.

Друг голям въпрос е в каква степен е преодоляна, изживяна и осмислена травмата, нанесена на мюсюлманите и турците, а и на цялото българско общество. Както вече споменахме, не само опитите за националистическа мобилизация през зимата на 1989–1990 г., но и запазването на тази възможност до наши дни, пряко произтичат от асимилационната кампания. Така или иначе най-шумните и крайни националистически гласове в самото начало на прехода нямат желания успех и дълго време остават монопол на маргинални политически партии и формирования, които не успяват да преминат електоралния праг и да излъчат свое парламентарно представителство. Това е индикатор за отрезвяване на цялото общество след бурната втора половина на 1989 г. Някои днешни нагласи и изборни резултати обаче отново биха могли да поставят на изпитание етнорелигиозното съжителство вече в условията на умора и омерзение от прехода, в новите рамки на Европейския съюз.

Те все пак съжителстват с една според нас нарастваща комплиментарност между етническата, религиозната и гражданската идентичност като общ симптом за постепенното изживяване на нанесените травми. За това допринасят и смяната на поколенията, и новата общоевропейска конюнктура. В определена степен е налице и друг дълготраен ефект от версията на интеграция на турците и мюсюлманите по време на социализма – споделените егалитарни нагласи, модерността дори и в този ѝ силово налаган травматичен вариант, преобладаващо светския модел на културна и социална адаптация към променящото се общество. Те са доловими не само сред българските турци и значителна част от помаците, но и сред емигрантите в Турция. От дру-

га страна, все още съществуват немалко локални (субгрупови) случаи на продължаваща изолация и маргинализация, възможност за политически и други манипулации във връзка с живия болезнен спомен.

Смятаме, че е излишно отново да повтаряме направените обобщения, оценки и изводи за различните етапи, прояВления и дълготрайни резултати от следваната политика по отношение на мюсюлманското и турското население. Последиците са разнопосочни и противоречиви. Осмислянето им е обект на периодични научни дискусии, особено през първата половина на 90-те години, проекти за комплексно проучване със средствата и методите на различни дисциплини, международно спонсорство и участие. Изследванията по тази тема продължават. Една от нашите цели бе да се опитаме да откроим различни възможни проекции в така конструираната обща историческа рамка. Перспективността и значимостта на проучванията, поставящи в центъра си ежедневието, различните режими на историчност, житейските разкази и представи за недалечното минало, са очевидни. Надяваме се, че нашият текст допринася за продължението на дебата по този и други аспекти на малцинствената политика, както и за по-пълната реконструкция и осмисляне на комунистическия период.

ПОДБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ

Алексиев, Б. Родопското население в българската хуманитаристика. – В: *Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи.* С., МЦПМКВ, 1997, 57–112.

Ангелов, В. Страници от отчетите на един районен прокурор. – Във: *Премълчани истини.* С., 2005.

Ангелова, М. Село Церово – неспокойни летописи в XX век. – *Виртуална Горна Джумая. Минало и културно разнообразие на община Горна Джумая/Благоевград. Сборник материали.* Съст. М. Пискова и др., Благоевград, 2007, 295–318.

Андерсън, Б. *Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма.* С., 1998.

Асенов, Б. *От Шесто за Шесто.* С., 1994.

Асенов, Б. *Възродителният процес и Държавна сигурност.* С., 1996.

Асенов, Б *От Шесто за Шесто и след това.* С., 1999.

Ахмед, Дж. Име, преименуване и двойствена идентичност. (Българските турци по време на „Възродителния процес"). – *Социологически проблеми,* 1–2, 2003, 166–178.

Баев, Й., Н. Котев. Изселническият въпрос в българо-турските отношения след Втората световна война. – *Международни отношения,* год. XXIII, 1994, кн. 1, 16–25; кн. 2, 50–61.

Бейтулов, М. *Животът на населението от турски произход в НРБ.* С., 1975.

Благоев, Г. *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани.* С., 2004.

Бордън, М. Комунизъм и национализъм. – *Разум,* 1, 2005, 25–49.

Бромлей, Ю. *Этносоциальные процессы. Теория, история, современность.* Москва, „Наука", 1987.

Бромлей, Ю. *Очерки теории этноса.* Москва, „Наука", 1983.

Бромлей, Ю. *Етнос и етнография.* С., „Наука и изкуство", 1976.

Брубейкър, Р. *Национализмът в нови рамки. Националната общност и националният въпрос в Нова Европа.* „Критика и хуманизъм", С., 2004.

Бурдийо, П. *Практическият разум.* С., 1997.

Бюксеншютц, У. *Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци, 1944–1989.* С., МЦПМКВ, 2000.

Василев, К. *Родопските българи мохамедани.* С., 1961.

Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. МЦПМКВ, С., б. г. (1994).

Велчева, Н. *Родопчанката. Щрихи от етносоциалния и етнопсихологическия ѝ портрет.* С., 1994.

Воденичаров, П., Кр. Попова, А. Пашова. *Искам човекът да е винаги приятен и да си правим моабет... Речево поведение и жизнени светове на българи мохамедани от Гоцеделчевско и Разложко.* Благоевград, 1998.

Гандев, Хр. *Българската народност през XV век.* С. „Наука и изкуство", 1972.

Ганева, Р. *Знаците на българското традиционно облекло.* С., 2003.

Гелнър, Ъ. *Нации и национализъм.* С., 1999.

Гелнър, Ъ. *Срещи с национализма.* С., 2002.

Георгиев, Г. Демографски процеси и изменения – Във: *История на България,* Т. 7, С., БАН, 1991, 89–98.

Георгиева, Ив. „Възродителният процес" и „Голямата екскурзия" (Опит за орална история) – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 105–109.

Георгиева, Цв. Структура на властта в традиционната общност на помаците в района на Чеч (Западни Родопи). Сондажно проучване. – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993.

Георгиева, Цв. Наблюдения от една студентска етноложка експедиция в Тетевенско и Ловешко (юли 1993). – *Българска етнография,* 1993, 5–6.

Гергиева, Цв. Преселническата мотивация на българските турци. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 45–75.

Георгиева, Цв. Помаци – българи мюсюлмани. – Във: *Общности и идентичности в България.* Съст. А. Кръстева. С., 1998, 286–308.

Георгиева, Цв. Християни и мюсюлмани в българското пространство. – Във: *Балкански идентичности.* Т. 4, С., 2003, 7–29.

Госийо, Ж. – Фр. *Власт и етнос на Балканите.* С., „Лик", 2004.

Гочева, П. *ДПС в сянка и на светлина.* С., 1991.

Гочева, П. *През Босфора към възродителния процес.* С., 1994.

Грекова, М. *Малцинство: социално конструиране и преживяване.* С., „Критика и хуманизъм", 2001.

Груев, М. Българите мюсюлмани и кемалисткото движение в Родопите (1919–1939). – Във: *Модерният историк. Въображение, информираност, поколения.* Съст. К. Грозев, Т. Попнеделев. С., 1999, 218–225.

Груев, М. *Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим 1944–1959.* С., ИК „КОТА", 2003.

Груев, М. Паспортизацията от 1953 г. и българите мюсюлмани. – Във: *Иронията на историка. Сб. в памет на проф. М. Лалков.* Съст. И. Баева. С., 2004, 210–222.

Груев, М. Българи мюсюлмани (помаци). – Във: *Трябва ли да се страхуваме от нашите съседи? Учебно помагало.* Съст. А. Кальонски, М. Груев, Ц. Цветански, Е. Михайлова. С., 2004, 119–122.

Груев, М. Етнодемографски процеси в Карнобатския край в ново и най-ново време. – Във: *История и култура на Карнобатския край,* Т. V (под печат).

Демографски и етносоциални проблеми в Източните Родопи. И. Стефанов (съст.). Пловдив, „Христо Г. Данов", 1988.

Дерибеев, Б. *Ахрида.* Пловдив, 1986.

Джамбазов, И. *Религиозните празници и обреди в исляма.* С., 1964.

Димитров, Стр. Българската народност през XV – XVII в. – Във: *Етнография на България,* Т. I, С., БАН, 1980, 205–214.

Димитров, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и по долината на Места през XV – XVII в. – *Родопски сборник,* Т. I, 1965, 62–114.

Димитров, Стр. За юрушката организация и ролята ѝ в етноасимилаторските процеси. – *Векове,* 1982, 1–2, 33–43.

Димитров, Стр. Мезрите и демографският колапс на българската народност през XV век. – *Векове,* 1973, 50–65.

Димитров, Стр. Проникване на мохамеданството сред българите в Западните Родопи. – *Родопи,* 1972, 7, 41–44.

Димитров, Стр. Към демографската история на Добруджа през XV – XVII в. – ИБИД, Т. 35, 1983, с. 27–63.

Димитрова, Д. Българските турци преселници в Република Турция през 1989 година. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 76–139.

Димитрова, Д. Турският печат за т. нар. „Възродителен процес“ (1984–1989 г.). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90“, 1993, 168–182.

Дюлгеров, П. *Разпнати души.* С., 2000.

Еленков, И. *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционален режим.* С., 2008 (под печат).

Етническият конфликт в България 1989 г. С., 1990.

Загоров, О. *Възродителният процес. Теза-антитеза. Отрицание на отрицанието.* С., 1993.

Желязкова, А. *Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт (XV – XVIII в.).* С., БАН, 1990.

Желязкова, А. Турци. – Във: *Общности и идентичности в България.* А. Кръстева (съст. и ред.). С., „Петекстон“, 1998, 371–397.

Желязкова, А. Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. – Във: *Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. С.*, МЦПМКВ, 1997, 11–56.

Желязкова, А. Съдбата на турското малцинство в България. – Във: *Нова публичност. Българските дебати 1998*, С., „Отворено общество“, 1999, 98–106.

Желязкова, А. Социална и културна адаптация на българските изселници в Турция. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 11–44.

Живков, Т. *Мемоари.* С., 1997.

Иванова, Е. *Отхвърлените „приобщени“ или процесът, наречен „възродителен“ (1912–1989).* С., Институт за източноевропейска хуманитаристика, 2002.

Иванова, Е. *„Възродителният“ процес при помаците – 30 години по-късно.* Пленарен доклад на семинар на МЦПМКВ, София, февруари 2005.

Иванова, Св. Етнодемографски изследвания за периода XV – XVII в. в съвременната българска историография. – Във: *България през XV– XVIII в. Историографски изследвания,* Т. I, С., БАН, 1987, 155–169.

Изстрадана обич по България. Разказват завърналите се от Турция български граждани. С., 1988.

Исов, М. *Най-различният съсед. Образът на османците (турците) и Османската империя (Турция) в българските учебници по история през втората половина на XX век.* С., МЦПМКВ, 2005.

Истината за „Възродителния процес". Документи от архива на Политбюро и ЦК на БКП. С., Институт за Изследване на Интеграцията, 2003.

Историята, населена с хора. Българското общество през втората половина на XX век. Съст. В. Мутафчиева и др., Т. I – II., С., ИК „Гутенберг", 2005; 2006.

Калинова, Е. Насилието в политиката на Българската държава към българските турци (30-те – 80-те години на XX век) – *История*, 2004, 3, 52–64.

Кальонски, А. Поглед върху етнорелигиозното съжителство в Средните Родопи – Доспатско, Девинско и Чепеларско. – Във: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите*, 2, С., Център за изследване на демокрацията и Фондация „Фридрих Науман", 1992, 47–56.

Кальонски, А. Юруците и етническото самоопределение на турското население в Девинско (Борино и Гьоврен). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 97–104.

Карагеурова, Й. *Политиката на българската държава към българите мюсюлмани* (1919–1944). Дисертация. С., 2002.

Карамихова, М. „Ужасният образ" на турчина като брачен партньор. – В: Данова, Н., В. Димова, М. Калицин (ред.), *Представата за „другия" на Балканите.* С., „Марин Дринов", 1995, 263–267.

Карамихова, М. Едно семейство след така наречения „възродителен процес". – Във: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България. Осем години по-късно.* С, Асоциация Аксес и Издателство „Отворено общество, 2000, 214–235.

Карамихова, М. *Истории от миналото към бъдещето. Устна история, предания и обичаи на етнически малцинства в България.* С., 2003.

Карамихова, М. Емиграцията от Родопите – нов феномен или временен отговор в периода на криза. – Във: *Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на 21. век.* Съст. М. Карамихова. С., 2003, с. 23–108.

Кръстева, А. (съст. и ред.). *Общности и идентичности в България.* С., „Петекстон", 1998.

Кръстева, Д. Да се родиш отново. Децата като заложник в българо-турските двустранни отношения (1986–1988 г.). – Във: *Сборник Кюстендилски четения 2007* (под печат).

Кръстев, П. Вечни подопечни. Български турци-преселници в Турция. – Във: *Между адаптацията и носталгията. Българските турци в Турция.* С., МЦПМКВ, 1998, 140–181.

Кръстева-Благоева, Е. *Личното име в българската традиция.* С., 1999.

Кусева, М. Един вестник за „Възродителния процес" (1894–1989). – Във: *Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.).* С., „Клуб'90", 1993, 164–167.

Кюркчиева, И. *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско. Преход към модерност.* С., 2004.

Лозанова, Г. Сакралната срещу реалната история на българите мюсюлмани в Родопите. – Във: *Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания.* С., МЦПМКВ, 1998.

Лютем, Й. 1985: Кампанията за смяна на имената. Спомени. – *Факел*, 2001, 2, 202–218.

Маева, М. *Българските турци – преселници в Република Турция. История и идентичност.* С., МЦПМКВ, 2006.

Марушиакова, Е., В. Попов. *Циганите в България.* С., „Клуб 90", 1993.

Мемишев, Ю. *Задружни в социалистическото строителство на родината (Приобщаването на българските турци към изграждането на социализма).* С., 1984.

Мемишев, Ю. Българските турци в борбата за укрепване на народнодемократичната власт (1944–1948 г.). – *Исторически преглед*, 1984, 4, 59–83.

Мизов, Н. *В света на исляма.* С., „Народна младеж", 1987.

Мизов, Н. *Истината и неистината за религията.* С., „Народна младеж", 1981.

Мизов, Н. *Истината и неистината за обрязването.* С., 1964.

Минало, бит и култура на населението от Западните Родопи (Научна конференция, Батак, XII. 1986). П. Петров (ред.). Пазарджик, 1986.

Миналото през погледа на нашенци. Сборник с фолклорни материали от селата Гърмен, Дъбница, Копривлен и Плетена, Гоцеделчевско. Съст. А. Георгиева и др. ИК „Гутенберг", С., 2003.

Минчева, Е. Побратимяване 1987 г. в Девинско (медийни и етнографски аспекти). – Във: *Социализмът: Реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура.* С., ЕИМ, 2003, 88–97.

Михайлов, Ст. *Възрожденският процес в България.* С., „М 8М", 1992.

Монов, Цв. Просветното дело сред българите с мохамеданска вяра в Родопския край в годините на народната власт (1944–1968). – *Родопски сборник,* Т. 3, С., 1972, 9–52.

Монов, Цв. Социалистически преобразования в Родопския край (1944–1974). – *Исторически преглед,* 1974, № 4–5.

Монов, Цв. Развитие и дейност на народните читалища, кината, музеите и другите културни институции в Родопския край (1944–1973). – *Родопски сборник,* Т. 4, С., 1976, 7–44.

Монов, Цв. Икономически и социални изменения в Родопския край (1944–1977). – *Родопски сборник,* Т. 5, С., 1983, 5–40.

Монов, Цв. *Родопският край – обновен и преуспяващ.* С., 1985.

Пашова, А. „Днес остана празно едно работно място" (Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България от 50-те – 70-те години на XX век). – *Балканистичен форум,* кн. 1–3, 2006, 319–340.

Петкова, С. „Заплашената" идентичност (по наративи от с. Галата, Тетевенско). – *Български фолклор,* 1998, 1–2.

Петров, П., М. Мюслюмов. Дружни и единни през вековете. Сборник от исторически документи и спомени за турското население. С., 1966.

Петров, П. *Съдбоносни векове за българската народност (края на XIV век – 1912 година).* С., „Наука и изкуство", 1975.

Петров, П. *По следите на насилието. Документи и материали за помохамеданчвания и потурчвания.* С., „Наука и изкуство", 1972.

Петров, П. *По следите на насилието. Документи и материали за налагането на исляма. Т. I–II.* С., „Наука и изкуство", 1987.

Представата за „другия" на Балканите. Н. Данова, В. Димова, М. Калицин (ред.). С., „Марин Дринов", 1995.

Проблеми на развитието на българската народност и нация. Г. Янков, Стр. Димитров, О. Загоров (ред.). С., БАН, 1988.

Радушев, Е. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV – XVIII век. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели) В: *Историческо бъдеще,* 1998, 1, 46–89.

Радушев, Е. Християни и мюсюлмани в Западните Родопи през XV – XVIII в. – Във: *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи.* С., „Гутенберг“, 1999, 347–362.

Ракова, З. Българската политическа емиграция и „Възродителният процес“ в България. – *Минало,* 2003, 3, 67–79.

Родопа – българска твърдина. С., 1960.

Сборник „Родина“, Т. 1–4, Съст. П. Маринов. Пловдив, 1941–1944.

Смит, А. *Националната идентичност.* С., 2000.

Сотиров, Г. *Турските терористи и аз, един от Шесто.* С., 1993.

Стаменова, Ж. *Етносоциални аспекти на бита в Източните Родопи през 70-те – 80-те години.* С. 1995.

Станков, Д. *След дълго мълчание. 42 години в българското разузнаване.* С., 2001.

Стоянов, В. Турското население в България и официалната малцинствена политика (1878–1944). – Във: *Страници от българската история. Събития, размисли, личности.* Ч. 2. С., 1993, 192–209.

Стоянов, В. *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* С., „Лик“, 1998.

Стоянов, В. По трудния път към възраждането – българските турци и мюсюлмани в отвоюване на малцинствените си права. – Във: *Аспекти на етнокултурната ситуация в България. Осем години по-късно.* С, Асоциация АКСЕС и Издателство „Отворено общество, 2000, 190–205.

Стоянов, Д. *Заплахата. Великодържавният национализъм и разузнаването на Турция против България.* С., 1997.

Стоянова, М., Ив. Ангелова. Към историята на движението „Родина“ в Източните Родопи. – Във: *Известия на музеите от Южна България,* Т. XVI, 1990.

Страници от българската история. Очерк за ислямизираните българи и национално-възродителния процес. Хр. Христов (ред.). С., „Наука и изкуство“, 1989.

Тахиров, Ш. *Българските турци по пътя на социализма.* С., 1978.

Тепавичаров, В. Поселищна традиционна структура на властта в селища със смесено население. – Във: *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България.* С., МЦПМКВ, б. г. (1994).

Тодорова, М. Лична, колективна и професионална памет: ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. – *Критика и хуманизъм*, кн. 12, бр. 3/2001 (Митовете в историята и историографията), 8–30.

Трифонов, Ст. Мюсюлманите в политиката на Българската държава (1944–1989). – Във: *Страници от българската история. Събития, размисли, личности.* Ч. 2, С., 1993.

Ферхадов, И. Обрязването. – *Атеистична трибуна*, 1980, № 3.

Хаджиниколов, В. Етносът и неговите производни – предмет на етнографската наука; Етнически процеси и етническо развитие. – Във: *Етнография на България*, Т. I, С., БАН, 1980, 23–34.

Хаджиниколов, В. Етногенезис и етническа история на българския народ. – Във: *Българска народна култура. Историко-етнографски очерк.* С., „Наука и изкуство“, 1981, 29–62.

Хараланова, Б., И. Димитрова. За помаците в с. Нова бяла река. Съвременност и традиции. (Резултати от теренно проучване). – *Известия на Историческия музей – Шумен*, Кн. XIII, 2006, 227–235.

Хобсбом, Е. *Нации и национализъм от 1780 г. до днес.* С., 1996.

Ялъмов, И. *История на турската общност в България.* С., 2002.

Amnesty International: Bulgaria. Imprisonment of Ethnic Turks. Human Rights Abuses during the Forced Assimilation of the Ethnic Turkish Minority. London, 1986.

Brunnbauer, U. Diverging (Hi-) Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks. – *Ethnologia Balkanica*, 1999, X 3, 35–50.

Clifford, J. *The Predicament of Culture. Twentieth–Century Ethnography, Literature, and Art. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England*, 1988.

Crampton, R. The Turks in Bulgaria, 1878–1994. – In: K. Karpat (ed.), *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority*, Isis Press, Istanbul, 1990, 43–78.

Demirtaş-Coşkun, B. Bulgaristan'la Yeni Dönem. Soğuk Savaş Sonrası Ankara - Sofya İlişkileri. Ankara, ASAM, 2001.

Destroying Ethnic Identity: The Turks of Bulgaria. A Helsinki Watch Report. New York, 1987.

Eminov, A. „There Are No Turks in Bulgaria“ – *International Journal of Turkish Studies*, 4, 1989.

Eminov, A. *Turkish and other Minorities in Bulgaria.* London, Hurst & Co, 1997.

Deutsch, C. *Nationalism and Social Communication.* New York, 1966.

Hartl, H. Das Nationalismus–Syndrom des Kommunismus – Seine Ursachen und Erscheinungsformen. – *Südosteuropa – Mitteilungen,* 2, 1987, S. 107–123.

Hobsbawm, E. Introduction: Inventing Traditions. – In: Hobsbawm, E., T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, 1983, 1–14.

Höpken, W. Im Schatten der nationalen Frage: Die bulgarisch – türkischen Beziehungen (I). – *Südosteuropa,* 36 Jg., 2/3, 1987, S. 75–95; (II), 4, 1987, S. 178–194.

Höpken, W. Türkische Minderheiten in Südosteuropa. Aspekte ihrer politischen und sozialen Entwicklung in Bulgarien und Jugoslawien. – In: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen.* Hrsg. H. G. Mejer, Südosteuropa – Jahrbuch, 19, München, 1989, S. 223–247.

Höpken, W. Die Emigration von Türken aus Bulgarien. Historisches und Gegenwärtiges. – *Südosteuropa,* 38 Jg., 10, 1989, 608–637.

Höpken, W. From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria before, under and since Communism. – In: H. Poulton, S. Taji–Farouki (ed.). *Muslim Identity and the Balkan State.* Hurst & Co., London, 1997, 54–81.

Kalionski, A. The Pomak Dilemma. – In: *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique. Lettre d' information.* № 13, mars 1993, 122–130.

Karagjannis, E. *Zur Ethnizitaet der Pomaken Bulgariens.* Muenster, 1997.

K. Karpat (ed.), *The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority,* Isis Press, Istanbul, 1990.

Konstantinov, Y. Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks. In: H. Poulton, S. Taji–Farouki (eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* Hurst & Co., London, 1997.

Konstantinov, Y., G. Alhaug, B. Igla. Names of the Bulgarian Pomaks. – In: *Nordlit,* 17, 1991.

Lütem, Ц. E. *Türk-Bulgar ş İlişkileri 1983–1989,* Cilt I–II. Ankara, ASAM, 2000; 2006.

Neuburger, M. *The Orient Within.* Itaca – London, Cornell University Press, 2004.

Popovic, A. The Turks of Bulgaria (1878–1985). – *Central Asia Survey*, Vol. 5, No. 2, 1986, 1–32.

Poulton, H. *Minorities in the Balkans. Minority Rights Group Report*, 82, 1989.

Şimşir, B. *Bulgaristan Türkleri* (1878–1985). Ankara, Bilgi, 1986.

Todorova, M. Ethnicity, Nationalism and the Communist Legacy in Eastern Europe. – *East European Politics and Societies*, Vol. 7, No. 1, 1997, 135–154.

Tröbst, St. Nationalismus als Demokratisierungsheimnis in Bulgarien. Von der Verfassungsdiskussion zur Präsidentschaftswahl (Mai 1991-Januar 1992) – *Südosteuropa*, 41/3–4, 1992, 188–227.

Vasileva, D. Bulgarian Turkish Emigration and Return. – *International Migration Review*, 1992, 26/2, 342–353.

Michail Gruev
Alexei Kalionski

The „Revival Process". Muslim Communities and the Communist Regime: Policies, Reactions and Consequences

Contents:

Summary

This book investigates the policy of the Communist regime in Bulgaria (1944–1989) towards the two most significant Muslim communities – the Turks and the Pomaks/Muslim Bulgarians, its major successes and setbacks. It is based on archival material, newspapers, propaganda texts, relevant historiography and published sources, but also on ethnographic, ethno-demographic and sociological studies, including field research carried out by the authors themselves since early 1990s. Its main task is to try to outline the different projections of this complex phenomenon, its controversial results and long-lasting legacies, from a historical-anthropological perspective. That is why the text combines the official levels/registers with „subaltern voices" – oral stories, memoirs, interviews, unofficial documents.

The (political and media) euphemism „revival process" is applied here in a broader sense than its common historiographic and public meaning of an assimilation campaign against the Bulgarian Turks (1984–1989), covering a larger spectrum – from ideological postulates to practical measures during the whole period. Since early 1960s it is marked not only by the attempts at gradual or forced assimilation, but also by the strong modernizing impulse of the Communist ideology, finally – by a distorted, yet, at least in some aspects, successful version of social and cultural integration. The (traditional Muslim, Turkish–Arab) names changing campaigns (1964, 1970–1974, 1984–1989) are only the culmination of an increasingly nationalist attitude towards the ethnic and religious „otherness", growing pressure and more or less systematic measures for wiping out the signs of the two distinctive Muslim identities.

The book is divided into two parts. The first one is written by Michail Gruev, the second – by Alexei Kalionski, but each of us contributed to the respective co-author's text with ideas, data and stylistic interventions.

The **first part** analyzes the Pomak case (s), touching the Turkish one (s) only in the context of the general attack against the Muslim religion and identity, the traditional names considered to be the last and the most important symbol. The **first chapter** includes a reconstruction of the situation of the Pomak community during the authoritarian regimes in 1930s–1940s, some of their methods and ideas being „borrowed" since late 1950s under the cover of the official Communist ideology and Marxist terminology. The main theme here is the constant search of relevant models and instruments for „incorporation" of this Bulgarian speaking Muslim group as a part and parcel of the nation. The central role in 1937–1944 belonged to the state-supported „Bulgarian–Mohammedan Cultural–Educational and Charitable Association „Rodina" („Fatherland"). Besides the activities indicated in its very name, this organization became the main tool for introducing and caring out of some of the radical steps, embraced by the authoritarian regime on the eve and during the Second World War. Among them were the forcible replacement of the traditional Muslim clothing and names with „secular" („Bulgarian") ones. What

followed was a brief period of toleration of the spontaneous process of restoring traditional Muslim identity markers in the context of the antagonism between the Communist propaganda and „Rodina“ before 09. 09. 1944. After taking power as part of the Communist-dominated coalition of the People's Front, the Bulgarian Worker's Party (later – Bulgarian Communist Party, BCP) sought a tactical support „from below“ among the Pomaks and one of the first measures was the abolishment of „Rodina“ under accusations of „chauvinism“ and „fascism“, followed by show trials of leaders and activists. However, this „honey moon“ between the new regime and the Pomaks ended in 1948. A new conflicting period began, initially marked by the measures for deportation of the Muslim population along the southern state borders to the interior, then by forcible „passportization“ in 1953 and the next campaign for obliterating the traditional clothing in the late 1950s. Silently and gradually the Communist state resorted to the same, until now rejected and officially condemned, practices of „Rodina“.

The prohibitions concerning traditional Muslim costumes or their elements, the *kurbans* (ritual sacrifices), the circumcisions, finally – the first attempts to change the Turkish–Arab names of the Pomaks (1964), went side by side with the radical economic, social and cultural changes in the remote regions of the Rhodopes and part of the Central Balkan range.

The **second chapter** analyzes the establishment of the specific model „modernization cum integration“, combining small privileges and the creation of new local intelligentsia with pressure, the rapid industrialization and the general improvements in social and economic conditions with sheer force.

The **third chapter** investigates the name-changing campaign (1970–1974) with its different stages, forms and nuances varying from the desired „semi-voluntary“ response in the regions of Smolyan and Zlatograd to collective protests, respectively – growing repression in the Western Rhodopes, where the violence escalated during the so-called „Kornitsa events“.

A long-lasting consequence of these campaigns is the spectrum of emerging (or diverging) contemporary Pomak group identities, analyzed in the **fourth chapter**.

The **second part** traces out the complexities and controversies of the policy towards Bulgarian Turks. Once again, the uneasy balance between the Communist state power and a troubled minority, integration and emigration, assimilation and conflict, are depicted in the context of ideological and social changes constructing and re-constructing the identities of all local Muslim communities. It means outlining some specific measures concerning also Pomaks in the period when they were considered more or less integrated and the stress was put firstly on gradual, than on forced assimilation and/or emigration of the Turks (to Turkey). Other, les numerous Muslim groups such as Tatars and Alians/Alevis are only mentioned in this general framework. That is how the second largest minority, viewed as „most marginal“ and „underdeveloped“ – the Gypsies/Roma, appears in this text, roughly half of them being traditionally Muslim. However, in this case the policies of integration, although

also marked by the antireligious, atheistic pathos, were focused mainly on periodical attempts to solve a set of specific social problems. This part of the text is focused mostly on a distinctive period in the evolution of the regime, initially propagated as internationalist. Step by step, the ruling elite took the direction of forging an ideological hybrid between „practical communism" („real socialism") and the growing Bulgarian nationalism (1970s–1980s). This general trend is the predominant context of the book as a whole, so the **first chapter** of the second part outlines the next stage of constructing the Bulgarian Turkish minority after 1944 in the frames of the new secularist and progressist ideology and practice. It tries to demonstrate the consequences of modernization process in these specific conditions, the contradictions and complementarities of the (more or less) gradual process of integration. Given the significant success in this respect, the Turks continued to be viewed by the regime as „most distant others", still „not modern and secular enough", increasingly – as potential geopolitical and demographic „threat" in the context of the Cold War. That is how the Pomak name-changing campaign in mid–1970s „experimentally" included the local Turkish community in the Central Rhodopes. This time the argumentation mirrored the already predominant primordialist, almost bodily vision of a centuries-old nation on its way to final homogenization, only natural and inevitable in the times of the „developed socialist society". In the particular case of the local Turkish community in the Devin area, the assimilation by force was argued by their „predominantly Bulgarian blood" (origin traced for generations of „mixed" marriages with the neighboring Pomak villages), regardless of their native language and ethnic identity. In the beginning of the 1980s this „creeping revival process" considerably broadens by encompassing all „mixed marriages" and their children, more and more individuals, thus approaching the core of the Bulgarian Turkish community.

The **second chapter** of this part offers an analysis of the assimilation campaign at large scale (1984–1989), its official and hidden motives, internal an external propaganda argumentation, the decision-making on different level of the party-state pyramid. It tries to demonstrate, both from „above" and from „below", the predominantly reverse effect of an unprecedented systematic and harsh policy concerning not only the Turkish minority, but the Bulgarian society as a whole.

The **third chapter** of the second part is dedicated to the so-called „May events" and „Big excursion" (euphemisms for the collective protests of Bulgarian Turks against the assimilation and discrimination and the subsequent exodus on mass scale to Turkey, spring – autumn of 1989). They took place in the context of growing international isolation of Communist Bulgaria and the rapid radical changes in Soviet-dominated Eastern Europe, thus becoming the most spectacular demonstration of the final collapse of the „revival process" and Todor Zhivkov's regime itself.

Михаил Груев
Алексей Кальонски

„ВЪЗРОДИТЕЛНИЯТ ПРОЦЕС“
Мюсюлманските общности и комунистическият режим:
политики, реакции и последици

Първо издание

Мая Халачева, коректор
www.nasko-1701.com, предпечат

Институт за изследване на близкото минало
Институт „Отворено общество“
Формат 70/100/16

Сиела софт енд паблишинг АД
1463 София, бул. „Патриарх Евтимий“ 80А
тел./факс (02) 954 10 30
www.ciela.net e-mail: booksales@ciela.net
Книгите на СИЕЛА могат да бъдат купени
от интернет-книжарницата www.mobilis.bg,
от книжарница СИЕЛА Книгомания,
Mall of Sofia, бул. „Ал. Стамболийски“ № 101 София,
както и от всички добри книжарници в страната.

ПОРЕДИЦА **МИНАЛО НЕСВЪРШЕНО**

под ръководството на **Ивайло Знеполски**

Алексей Кальонски

Преподавател в СУ „Св. Климент Охридски" по история на Русия, Евразия и Източна Европа през XIII-XIX в., а също различни аспекти на османския период. Бил е гост-лектор в EHESS (Париж), Center for Islamic and Middle East Studies (Берген) и др. Автор на статии и студии върху етнокултурни проблеми, малцинства, миграции и др. (на български, английски и гръцки език). Последната му публикация е книгата „Юруците" (С., Просвета, 2007) – историко-антропологично изследване за номадското население на Балканите.

Михаил Груев

Преподавател по съвременна българска история и етнология на етническите групи в СУ „Св. Климент Охридски. Гост-преподавател и в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски". Бил е гост-лектор в университетите в Мюнхен, Саарбрюкен, Белград и др. Автор на редица студии и статии на български, немски и английски език. След „Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим 1944–1959" (2003) това е втората му книга в тази област. Под печат в поредицата е и негова монография върху колективизацията и социалната промяна в българското село.

Публикувани книги в поредицата:

- **Даниела Колева (съставител)**
  ВЪРХУ ХРАСТИТЕ НЕ ПАДАТ МЪЛНИИ
  Комунизмът – житейски съдби
- **Александър Везенков**
  ВЛАСТОВИТЕ СТРУКТУРИ НА БЪЛГАРСКАТА КОМУНИСТИЧЕСКА ПАРТИЯ 1944-1989г.
- **Мартин Иванов**
  РЕФОРМАТОРСТВО БЕЗ РЕФОРМИ
  Политическата икономия на българския комунизъм
- **Момчил Методиев**
  МАШИНА ЗА ЛЕГИТИМНОСТ
  Ролята на Държавна сигурност в комунистическата държава
- **Ивайло Знеполски**
  БЪЛГАРСКИЯТ КОМУНИЗЪМ
  Социокултурни черти и властова траектория

Създаден през есента на 2005г., **Институтът за изследване на близкото минало** идва да запълни една все по-осезаема липса в академичния и в обществения ни живот. Комунистическото минало е загърбено, но не е осмислено и преодоляно, не е изживяно като манталитет и продължава да се възпроизвежда под различни форми. На фона на общественото мълчание за комунизма и сблъсъка на различни частни памети и стратегии за манипулирането им се появяват поколения без историческа памет. Ще бъде жалко, ако преминат през историята или по-точно историята премине през тях, без да разберат какво точно им се е случило. Институтът си поставя за цел насърчаването и подпомагането на изследванията в областта на съвременната българска история, както и методологическото обновяване и обогатяване на тези изследвания. Стремежът ни е да помогнем на младите хора в България и на всеки четящ и любознателен гражданин да получат адекватно познание за отминалия период. Поредицата **МИНАЛО НЕСВЪРШЕНО**, осъществявана съвместно с Институт „Отворено общество", ще предлага резултатите от извършваните изследвания.

9 789542 802914

Цена 12 лв.